ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT INNSBRUCK

74. BAND 1952

VERLAG HERDER, WIEN

39287

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis des Ordensobern

Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

K. Schubert, Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Feścha . . . . . 1—62
P. Gaechter, Die Sieben (Apg 6, 1—6) . . . . . 129—166
W. Bulst, Israel als ‚signum elevatum in nationes' . . 167—204
Karl Rahner, Die Bußlehre des hl. Cyprian von Carthago . . . . . 257—276; 381—438
W. Croce, Die Adventmessen des römischen Missale in ihrer geschichtlichen Entwicklung . . . . . 227—317
E. Gutwenger, Die sakramentale Einheit zwischen Christus und den eucharistischen Gestalten . . . . . 318—338

BEITRÄGE

J. Oesterreicher und K. Thieme, Um Kirche und Synagoge im Barnabasbrief . . . . . 63—70
J. B. Bauer, Die Früchtesegnung in Hippolyts Kirchenordnung . . . . . 71—75
O. Stegmüller, Sub tuum praesidium . . . . . 76—82
J. Beumer, Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes . . . 205—226
P. Jung, Das paulinische Vokabular in Gal 3, 6—14 . 439—449
O. Stegmüller, Das manichäische Fundamentum in einem Sakramentar der frühen Karolingerzeit . . . . 450—463
H. Vorgrimler, War die altchristliche Osternacht eine ununterbrochene Feier? . . . . . 464—472

REZENSIONEN

G. Thils, Théologie des réalités terrestres (D. Thalhammer) . . . . . 83—90
M. Aebi, Kants Begründung der „Deutschen Theologie" (J. Santeler) . . . . . 90—92
N. Hartmann, Philosophie der Natur (H. Pohl) . . . . 92—95
H. Lais, Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra Gentiles (E. Gutwenger) . . . . . 95—97
E. Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums (P. Gaechter) . . . . . 97—100
H. M. Köster, Unus Mediator (Karl Rahner) . . . . 227—235
P. Parente, L' Io di Cristo (F. Lakner) . . . . . 339—348
A. Niedermeyer, Handbuch der speziellen Pastoralmedizin II—IV (J. Miller) . . . . . 349—351
R. Aubert, Le problème de l'acte de foi (Fl. Schlagenhaufen) . . . . . 473—474
K. T. Schäfer, Grundriß der Einleitung in das NT (P. Gaechter) . . . . . 474—476
J. Geiselmann, Jesus der Christus (P. Gaechter) . . . 476—478
A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik (E. Gutwenger) . . . . . 478—481
J. Zürcher, Aristoteles' Werk und Geist (E. Coreth) . . 481—483

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie . . . . . 101—114; 352—362
Altes Testament . . . . . 236—241
Neues Testament . . . . . 483—487
Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie . . . . . 241—246; 487—491

Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 114—122; 491—501
Moral- und Pastoraltheologie . . . . . 363—369
Kirchenrecht . . . . . 122—126
Kirchengeschichte . . . . . 247—254
Liturgik . . . . . 369—376
Aszetik und Mystik . . . . . 376—378
P. Johann Stufler † . . . . . 502—503
Büchereinlauf . . . . . 127—128; 255—256; 379—380; 504—505
Jahresregister . . . . . 506—508

DIE JÜDISCHEN UND JUDENCHRISTLICHEN SEKTEN IM LICHTE DES HANDSCHRIFTENFUNDES VON 'EN FEŠCHA

Von Dr. Kurt Schubert, Wien

Verstreut in fast allen wissenschaftlichen Zeitschriften, die sich mit alt- und neutestamentlichen, religionsgeschichtlichen, judaistischen, archäologischen, semitistischen und kirchengeschichtlichen Themen befassen, sowie in einer großen Anzahl intellektueller Revuen, Tageszeitungen, Wochen- und Monatszeitschriften befindet sich das Material und dessen Bearbeitung, das dem Forscher wie auch dem interessierten Laien Einblick in die überragende Bedeutung des Handschriftenfundes von 'En Feŝcha gewährt. Mit einer einzigen Ausnahme[1] wurde aber noch niemals ein umfassender Versuch unternommen, die apokryphen Texte aus diesem Handschriftenfund, die bisher noch unbekannt waren und die das religiöse, geistige und soziale Leben einer Sekte mit ausgeprägt eschatologischer Naherwartung widerspiegeln, religionsgeschichtlich einzuordnen. Man hat zwar auch versucht, die Lehre der Sekte von 'En Feŝcha mit der des Ebionitismus in Zusammenhang zu bringen, doch wurde, anstatt eine vorsichtige religionsgeschichtliche Untersuchung zu bieten, die Identität der beiden Sekten vorgeschlagen[2], ohne auf die zahlreichen Ähnlichkeiten der Lehre der 'En Feŝcha-Sekte mit der religiösen Praxis des Essenismus näher einzugehen. Daher soll im folgenden der Versuch unternommen werden, zuerst das Alter der neugefundenen Handschriften zu bestimmen, ihr Lehrgebäude auf Grund ihrer eigenen Nachrichten darzustellen, um von da aus den Vergleich mit dem Essenismus, der christlichen Urgemeinde, und den verschiedenen dissidenten judenchristlichen Gruppen durchzuführen.

Die sonderbaren äußeren Umstände, die zu diesem Funde und dessen Aufteilung in die Hände von drei Besitzern geführt haben, sind schon hinlänglich bekannt, so daß ich mich hiebei kurz fassen kann[3]. Im Frühling 1947 entdeckten Hirten aus dem Beduinen-

---

[1] William H. Brownlee, A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with pre-Christian Jewish sects: The Biblical Archaeologist (BA) 13 (1950) S. 50ff. Weiteres Material im Bezug auf den Sektenkanon bei Millar Burrows, The discipline manual of the Judaean Covenanters: Oud Testamentliche Studien (OTS) 8 (1950) S. 156ff. Vom historischen Standpunkt untersuchte das Material Mosche Zwi Segal, Zur Geschichte der Sekte der Einigung (hebr.): Tarbiz 22 (1951) S. 136ff. Eine gute Zusammenstellung bringt Georg Molin, Die Rollen von 'En Feŝcha und ihre Stellung in der jüdischen Religionsgeschichte: Judaica 7 (1951) S. 161ff.

[2] J. L. Teicher, The Dead Sea Scrolls, Documents of the Jewish Christian Sect of Ebionites: The Journal of Jewish Studies (JJS) 2 (1951) S. 67ff.

[3] Ich verweise auf die in deutscher Sprache erschienenen und auch in Österreich leicht zugänglichen Darstellungen: Friedrich Nötscher, Der Handschriftenfund am Toten Meer vom Jahre 1947: Palästinahefte 5 (1950) S. 7ff; Kurt Schubert, Die Texte aus der Sektiererhöhle bei Jericho: Bonner Biblische Beiträge (BBB), Festschrift für Friedrich Nötscher 1 (1950) S. 224ff; Georg Molin a. a. O.

stamme der Ta'amira, die einer verlaufenen Ziege auf der Spur waren, in einer Felsenhöhle — etwa 12 km südlich von Jericho, 4 km nördlich von 'En Feŝcha und etwa 2 km westlich des Nordwestufers des Toten Meeres — eine Anzahl alter hebräischer Handschriften, die in Tonkrügen aufbewahrt waren. Die Höhle selbst befindet sich im heißesten und trockensten Teil Palästinas, ist überaus schwer zugänglich und hat als Eingang einen natürlichen Riß im Felsen, etwa 8 m lang und bis zu 2 m breit. Aus der Lage und Art der Höhle geht schon hervor, daß sie weder als Bibliotheksraum gedient haben kann noch als Ablageplatz für alte Buchrollen, die man aus der Benützung ausgeschieden hatte, sondern daß es vielmehr ein Versteck war, in das man Schriften brachte, die man vor dem Zugriff äußerer oder innerer Feinde bergen mußte. Dieser Umstand wird bei dem Versuch einer Datierung in Betracht gezogen werden müssen.

Die Beduinen und ihre ersten Gewährsleute haben die Art des Fundes nicht sogleich erkannt und auch noch keine Ahnung vom hohen Alter und daher auch vom äußeren Wert der Handschriften gehabt. Die Wirren des ausbrechenden Palästinakrieges hatten zur Folge, daß eine Anzahl Rollen von der Antikensammlung der Hebräischen Universität in Jerusalem erworben wurde, während der andere Teil der von den Beduinen gefundenen Rollen vom orthodox-syrischen Erzbischof in Jerusalem Mar Athanasius Samuel für sein Kloster angekauft wurde. Getrieben von dem Wunsch, diesen äußerst wertvollen Fund nicht der schon in vollster Auflösung befindlichen britischen Mandatsverwaltung Palästinas in die Hände zu spielen, unterließen es sowohl der inzwischen verstorbene Rektor der Hebräischen Universität, Prof. Magnes, als auch der Direktor der Antikensammlung der Hebräischen Universität, Prof. Elieser Sukenik, wie auch Mar Athanasius Samuel, von ihrem Kaufe und somit auch von der Auffindung der Rollen dem Direktor der Antikenabteilung der britischen Mandatsregierung, Lancaster Harding, Mitteilung zu machen. Auch die Gelehrten des Jerusalemer Hauses der American School of Oriental Research, denen von Erzbischof Athanasius Samuel die in seinem Besitz befindlichen Rollen gezeigt worden waren und die wie Sukenik sofort deren Alter und Wert erkannt hatten, baten nur um das Recht, die Rollen photographieren und veröffentlichen zu dürfen, ohne die Mandatsregierung davon in Kenntnis zu setzen. So kam es, daß anfänglich die Fundhöhle weder ausgeforscht und wissenschaftlich untersucht noch hinreichend gegen unbefugten Zugriff geschützt werden konnte. Erst durch die unermüdliche Arbeit eines belgischen Offiziers vom Stabe der Vereinten Nationen in Palästina, und dank dem Entgegenkommen der in Betracht kommenden Kommandostellen der arabischen Legion gelang es, die Höhle auszuforschen und deren Inhalt sicherzustellen. Außer zahlreichen Fragmenten von Handschriften, Keramikresten von etwa 50 bis 60 Krügen, die sämtlich dem Ausgang der hellenistischen Epoche in Palästina angehören und entschieden vorrömisch sind,

wurden nur wenige Bruchstücke von Schüsseln und Lämpchen aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts n. Chr. in der Höhle gefunden. Bei dieser von Mitte Februar bis 5. März 1949 in der Höhle selbst vorgenommenen Grabung mußte aber festgestellt werden, daß unbefugte Hände in der Zwischenzeit die archäologische Schicht stark in Unordnung gebracht hatten. Doch ist es unwahrscheinlich, daß dabei auch Rollen gefunden und gestohlen wurden, mit deren unvermitteltem Auftauchen noch zu rechnen wäre. Seit dem Zeitpunkt der Untersuchung der Fundhöhle wurde der Versuch, die Texte zu datieren, auch noch durch archäologisches Material auf eine neue erweiterte Grundlage gestellt; doch wird von vornherein dadurch nur das Alter der Handschriften selbst in etwa bestimmt, wobei vom Alter der Sekte aber noch nichts ausgesagt sein muß. Überdies könnten selbst die Handschriften entweder erheblich älter sein als die Krüge, in die sie zur Zeit der Bergung gesteckt wurden, oder sie könnten auch nur jüngere Abschriften einer älteren Vorlage sein.

Zwei vollständig erhaltene Tonkrüge, die in ihren Formen mit den Fragmenten und Krugscherben zusammenpassen, die Lancaster Harding und Père de Vaux von der École Biblique in Jerusalem während der Grabung in der Höhle gefunden hatten, konnte Sukenik von den Beduinen erwerben. Aus der Größe der beiden Krugtypen, 65,7 mal 25 cm und 47,5 mal 26,5 cm, geht hervor, daß in jedem Kruge etwa 3 bis 4 Rollen Platz gefunden hatten, vorausgesetzt, daß alle bis oben angefüllt gewesen waren. Es müssen sich also ursprünglich 150 oder mehr Handschriften in der Höhle befunden haben, also mehr als das 15fache davon, was seit 1947 zutage gefördert wurde. Auch die bei der Grabung in der Höhle zahlreich gefundenen Fragmente verschiedener Texte lassen den bedeutenden Umfang der in der Höhle von 'En Feŝcha geborgenen Bibliothek vermuten. Es muß also das Schrifttum einer starken, religiösen Splitterbewegung gewesen sein, die die ihnen heilige religiöse Literatur, sorgfältig in Krüge verpackt, in der Höhle aufgehoben hat. Auch dieser Umstand ist von weitreichender Bedeutung, will man das Alter der Texte und die Art der Gruppe bestimmen, die Interesse daran hatte, gerade diese Texte in der Höhle zu bergen.

Es erhebt sich auch die Frage, was mit dem Großteil der Texte geschehen ist, die sich nach dem eindeutigen Befund der Grabung einmal in der Höhle befunden haben müssen, zur Zeit der Auffindung derselben durch die Beduinen aber nicht mehr darin gewesen sein dürften. Sowohl die antike und die mittelalterliche Literatur als auch die Ergebnisse der Grabung selbst geben in dieser Richtung Aufschluß. Eusebius berichtet in seiner Kirchengeschichte VI, 16, daß der Spähergeist des Origenes Bibeltexte aus irgendwelchen unbekannten Winkeln, wo sie lange verborgen gelegen waren, ans Tageslicht gebracht habe. Einen, allerdings griechischen, Psalmentext, der zur Zeit des Kaisers Caracalla (211—217 n. Chr.) in einem Kruge in der Nähe von Jericho gefunden wurde, hat Origenes nach dem Bericht des Eusebius zur

Erweiterung seiner hexaplarischen Texte benützt. Diese Nachricht paßt gut zu der Tatsache, daß zwei Lämpchen, die dem beginnenden 3. nachchristlichen Jahrhundert angehören, in der Höhle gefunden wurden[4]. Es scheint somit schon verhältnismäßig früh mit der Ausräumung der Höhle begonnen worden zu sein und es ist nicht von der Hand zu weisen, daß der Psalmentext des Origenes von dort gestammt hat. Doch scheint die Höhle nicht ganz ausgeräumt worden und samt ihrem Inhalt wieder in Vergessenheit geraten zu sein. Aus der Zeit um 800 n. Chr. ist wieder von einem Handschriftenfund in der Nähe des Toten Meeres die Rede, und zwar in einem syrischen Briefe, den der nestorianische Patriarch von Seleukia, Timotheus I. (726—819 n. Chr.) an Sergius, den Metropoliten von Elam, geschrieben hat. In diesem Brief teilte der Absender zuerst mit, daß er davon gehört habe, wie einem Jäger unweit Jerusalem sein Hund davon gelaufen und dieser dabei auf eine Höhle gestoßen sei, in der sich zahlreiche alte hebräische Handschriften befanden. Von diesem Funde teilte er den Juden Jerusalems mit, die sich sogleich an Ort und Stelle begeben und sich sehr für die Texte interessiert haben sollen. Von da an fährt der Brief wörtlich fort: „Sie fanden Schriften des Alten Testaments und darüber hinaus (apokryphe Werke) in hebräischer Sprache. Deswegen weil derjenige, der mir davon Mitteilung gemacht hat, ein Schriftgelehrter und Schriftkundiger war, fragte ich ihn über diejenigen Zitate, die in unserem Neuen Testament so gebracht werden, als ob sie vom Alten stammen würden, sich aber weder im Alten Testament finden, das wir Christen besitzen, noch in dem der Juden. Da sagte er mir, daß sie sich in den Schriften fänden, die man dort gefunden habe[5]." Darüber hinaus berichtet Erzbischof Timotheus, daß er dieselbe Nachricht auch noch von anderen erhalten habe, und daß u. a. in der Höhle mehr als 200 Psalmen Davids gefunden worden sein sollen. Da es bekanntlich nur 150 Psalmen in der hebräischen Bibel des Alten Testaments gibt, wird dabei wenigstens zum Teil an apokryphes Schrifttum zu denken sein, wohl ähnlich denjenigen Gebeten, von denen Sukenik bisher nur Auszüge veröffentlicht hat[6]. Trotz dem großen Interesse, das die Juden Jerusalems im beginnenden 9. Jahrhundert an den Texten hatten, geriet die Höhle aber nochmals in Vergessenheit, so daß ein, wenn auch nur sehr kleiner Teil des seinerzeit darin geborgenen Schrifttums, bis auf unsere Tage erhalten blieb und gerade den Zeitpunkt jüdischer Religionsgeschichte beleuchtet, auf dem bisher nahezu völliges Dunkel gelegen ist, der aber zur Erforschung des religiösen Milieus der „Fülle der Zeit", der letzten zwei Jahrhunderte vor dem Wirken Christi, von entscheidender Bedeutung ist.

[4] Im nächsten Abschnitt wird begründet, warum die Sekte selbst in vorchristliche Zeit zu datieren ist.

[5] Oskar Braun, Oriens Christianus 1 (1901) S. 301ff.

[6] Elieser L. Sukenik, 1. Bd., Jerusalem 1948 (Sukenik Bd. 1) S. 27ff; 2. Bd. Jerusalem 1950 (Sukenik Bd. 2) S. 32ff. (Beide Bände hebr. unter dem Titel *megilloth genuzoth*, „verborgene Buchrollen").

Auch für gewisse Anschauungen im mittelalterlichen Judentum, besonders in der Auseinandersetzung zwischen Rabbaniten und Karaiten, sind die Texte aus der Höhle von 'En Feścha von Bedeutung. Die Juden nämlich, die um etwa 800 n. Chr. die Handschriften aus der Höhle entfernt hatten, haben diese Schriften sicher nicht nur aus „wissenschaftlichem Interesse" studiert, sondern daraus gewiß ihre Lehren gezogen. In äußerst überzeugender Weise stellt Teicher den Einfluß dieser Texte auf Rabbaniten wie Karaiten dar[7]. Die ersteren erschwerten etwa im 10. Jahrhundert zahlreiche ihrer Gebote in einem Sinne, der der Erschwerung mehrerer biblischer Vorschriften in der 'En Feścha-Sekte nahekommt, und letztere hatten an Hand der Polemik dieser Texte gegen den „Frevelpriester" und den „Mann der Lüge" die Möglichkeit, sich als Nachfolger einer sehr alten Gruppe zu gerieren, die die wahre Lehre im Gegensatz zu ihren rabbanitischen Widersachern bewahrt haben. Auch tauchen besonders in der karaitischen Literatur des 9. und 10. Jahrhunderts plötzlich eine Anzahl von Begriffen aus dem religiös-politischen Jargon der 'En Feścha-Sekte auf, was die Bedeutung erkennen läßt, die dieser Handschriftenfund für seine Zeitgenossen und deren geistige Nachfolger hatte. Für diese Annahme spricht auch die Tatsache, daß das „Damaskusdokument", das aus noch darzustellenden Gründen eine etwas spätere Schicht in der Entwicklung derselben Sekte darstellt als die Texte von 'En Feścha, unter Karaiten des 10. und 11. Jahrhunderts viel gelesen wurde, was eine — schon sprachlich etwas entstellte — Abschrift desselben aus dem 11. Jahrhundert beweist, die von Salomon Schechter in der sogenannten „Kairo-Geniza" gefunden wurde[8].

Im Besitz der Hebräischen Universität sind folgende, in Bruchstücken von Sukenik veröffentlichte Texte[9]: Eine etwa das letzte Drittel des Buches umfassende Isaiasrolle, deren Orthographie der des Masoretentextes näher steht als es bei der Orthographie der vollständigen, dem St. Markuskloster gehörigen Rolle der Fall ist. Nach Kahle soll der Text dieser Handschrift auf einen alten Vulgärtext zurückgehen[10]. Ferner gehören der Hebräischen Universität zwei Rollen, die Sukenik „Dankespsalmen" und „Krieg der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis" nannte.

Vom St. Markuskloster wurde eine so gut wie vollständig erhaltene Isaiasrolle und ein eschatologischer Kommentar zu den

[7] Teicher a. a. O., S. 87ff.

[8] Salomon Schechter, Documents of Jewish Sectaries I, Cambridge 1910; Leonhard Rost (Lietzmanns Kleine Texte Nr. 167; 1933); Mosche Zwi Segal, Das Damaskusbundbuch (hebr.): Haššiloch 26 (1912) S. 390ff und 483ff. — Deutsche Übersetzungen: W. Stärk, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 27, 3 (1922); Paul Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, S. 920ff.

[9] Bd. 1 und Bd. 2.

[10] Paul Kahle, Die hebräischen Handschriften aus der Höhle, Stuttgart 1951, S. 59.

ersten beiden Kapiteln des Propheten Habakuk erworben[11], ferner eine Rolle, die die Statuten einer religiösen Gemeinschaft und Teile ihrer stellenweise gnostisch anmutenden Lehre enthält[12], sowie eine Rolle, die bisher noch nicht geöffnet werden konnte, die aber nach einem davon abgebrochenen Stück das apokryphe Lamechbuch in aramäischer Sprache enthalten soll, und Bruchstücke aus dem Buche Daniel.

Bei der Grabung wurden in der Höhle folgende Fragmente gefunden, die wenigstens zum Teil vom Rockefellermuseum in Jerusalem angekauft wurden: Die erste Kolumne des sonst dem St. Markuskloster gehörigen Sektenkanons, ein Fragment des Jubiläenbuches, ein Bruchstück eines unbekannten Apokryphons, Bruchstücke aus Genesis, Leviticus, Deuteronomion und Richter, sowie eine große Anzahl weiterer Fragmente. Auffallend bei den biblischen Handschriften ist die Tatsache, daß die Fragmente des Buches Leviticus (19, 31—34; 20, 20—23; 21, 24—22, 3; 22, 4—5) im Gegensatz zu allen anderen Rollen zur Gänze in altsemitischer Buchstabenschrift und nicht in Quadratschrift abgefaßt waren, was aber noch kein unbedingter Beweis für deren hohes Alter sein muß.

I.

Alter und Art der Sekte

Es wurde bereits der Umstand als bestimmend für die chronologische Einordnung der Sekte angegeben, daß von deren Mitgliedern eine große Bibliothek, die neben den biblischen Schriften auch andere nur ihnen heilig oder religiös wertvoll scheinende Bücher enthielt, sorgfältig verpackt und in Krügen gleicher Art, die der vorrömischen Zeit angehören, in der Höhle geborgen wurde. Aus der geographischen Lage und Unzugänglichkeit der Höhle scheint hervorzugehen, daß diese nicht eine in Benützung stehende Bibliothek enthalten, sondern nur als Depot gedient hat. Auch dürfte sich die religiöse Gruppe, der diese Texte gehörten, nicht aufgelöst, sondern auf bessere Zeiten gehofft haben, da sie in der Lage sein würde, die Texte aus der Höhle wieder herauszunehmen und sich neuerlich an ihrer Lektüre zu erbauen. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß die Texte nur aus Pietät, um nicht bewußt vernichtet zu werden, so sorgfältig verpackt und aufbewahrt wurden[13]. Es ist also für die Fixierung der Zeit, da die Texte in der Höhle deponiert wurden, ein Zeitpunkt zu suchen, in dem es historisch nachweisbar oder wenigstens leicht vorzustellen ist, daß eine starke religiöse Splittergruppe von einer Mehrheit verfolgt,

[11] The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Volume I. The Isaiah Manuscript and the Habakuk Commentary. By Millar Burrows with the assistance of John C. Trever and William H. Brownlee, American Schools of Oriental Research, New Haven 1950.

[12] Derselbe Titel und dieselben Verfasser: Volume II, Fasc. II, New Haven 1951. Ich nenne im folgenden diese Rolle „Sektenkanon".

[13] So Paul Kahle a. a. O., S. 60.

aber nicht zur Gänze aufgerieben wurde, so daß die überlebenden Mitglieder noch nicht die Hoffnung auf Neuorganisierung in Palästina selbst aufzugeben brauchten. Aus dem Damaskusdokument wird überdies klar, daß die Sekte nach ihrer Flucht aus Palästina sich unter günstigen Bedingungen in Damaskus neu organisieren konnte. Auch dieser Umstand muß bei der Festlegung der Chronologie der Sekte in Betracht gezogen werden.

Mit Ausnahme weniger Gelehrter, denen von fast der gesamten Fachwelt widersprochen wurde[14], wird der Fund selbst und mit ihm die Sekte, zu deren religiösem Schrifttum die Texte gehören, ins Altertum datiert. Doch variieren die Ansätze vom beginnenden 2. Jahrhundert v. Chr. bis zum 3. Jahrhundert n. Chr. Im wesentlichen wurde die Sekte mit der religiösen Widerstandsgruppe zur Zeit der Makkabäerkämpfe in Zusammenhang gebracht[15], mit dem Essenismus oder einer essenischen Splittergruppe[16], oder mit dem judenchristlichen Ebionitismus[17]. Diejenigen, die die Sekte mit dem Essenismus in Zusammenhang bringen, wollen die Zeit der Verfolgung, die im Habakukkommentar geschildert wird, und die Zeit der Bergung der Texte in die Höhle entweder in die Zeit Alexander Jannais[18] oder erst in die römische Zeit datieren[19]. Es bleibt also einiger Spielraum offen und daher ist es wohl angebracht, das Material vorzulegen, das den Anlaß zu diesen verschiedenen Datierungen gegeben hat, es von Neuem zu sichten und so einen möglichst allen Argumenten gerecht werdenden Datierungsversuch zu geben.

Die Untersuchung der Fundhöhle förderte, wie schon erwähnt, eine im wesentlichen homogene Masse an Keramikresten zutage, die sämtlich aus vorrömischer Zeit stammen. De Vaux, der sie als erster untersuchte, stellte fest, „daß sie dem Ende der hellenistischen Epoche angehören, d. h. dem 2. Jahrhundert v. Chr., allerspätestens dem Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr., sicherlich aber noch der vorrömischen Zeit[20]." Daraus schließt er, daß keines der Manuskripte jünger sein könne. Nun wäre durch die hellenistische Keramik der Beweis für das Alter der Rollen erbracht, wenn es sich ebenso erweisen ließe, daß die hellenistischen Krüge knapp vor der Bergung der Rollen neu angefertigt worden waren. Es bleibt aber immerhin wenigstens im Bereich des Möglichen, daß

[14] Vgl. dazu die Aufsätze von Salomon Zeitlin und P. R. Weis in Jewish Quarterly Review (JQR) ab Bd. XXXIX.

[15] U. A. Bo Reicke, Die Ta'amireschriften und die Damaskusfragmente: Studia theologica 2 (1949) S. 45ff; Brownlee, BA 13 (1950) S. 54.

[16] Segal: Tarbiz 22 (1951) S. 150; A. Dupont-Sommer, Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte, Paris 1950, S. 105ff. Auch Brownlee a. a. O. hält trotz des Frühansatzes einen Zusammenhang mit dem Essenismus für sehr wahrscheinlich. Ebenso Burrows, OTS 8 (1950) S. 180 und Molin, Judaica 7 (1951) S. 178.

[17] Teicher, JJS 2 (1951) S. 91ff.

[18] Segal a. a. O., und Molin a. a. O.

[19] Dupont-Sommer a. a. O., S. 38ff.

[20] Revue Biblique (RB) 57 (1949) S. 596.

[21] JJS 2 (1951) S. 79f. 94.

die Texte in Krüge gesteckt wurden, die schon auf ein erhebliches Alter zurückblicken konnten und die von den Sektenmitgliedern als Altware angekauft wurden. Sehr wahrscheinlich ist diese Vermutung nicht, da die Krüge nur zwei Typen darstellen und es nicht anzunehmen ist, daß eine derartige Anzahl gleichartiger Tongefäße als Altware zu erhalten war. Eine weitere Schwierigkeit bilden die zwei römischen Lämpchen. Teicher tritt mit aller Entschiedenheit dafür ein, daß diese der einzige für die Datierung der Bergung der Texte brauchbare archäologische Hinweis seien[21]. Er meint, daß eine ganze Bibliothek samt Inventar — also Krüge und hellenistische Lämpchen — in die Höhle geschafft wurde und daß die beiden Lämpchen aus dem 3. Jahrhundert den Termin für die Bergung angeben. Obwohl diese Deutung des sonderbaren Nebeneinander der Hauptmasse an Keramik, die etwa der Wende des 2. zum 1. vorchristlichen Jahrhundert angehört und der geringen „Überlagerung" dieser Schicht mit Keramik aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist, so ist sie doch nicht sehr wahrscheinlich. Es ist ohne weiteres denkbar, daß diejenigen, die zu Beginn des 3. Jahrhunderts die Höhle entdeckt und einiges daraus fortgeschafft haben, ihre Lämpchen in der Höhle gelassen haben, damit sie ihnen beim Ausstieg noch leuchten konnten. Das schwerwiegendste Argument aber, das gegen die Teichersche Ansicht spricht, ist dies, daß Krüge zwar wohl bekannt sind als Behälter für aus dem Gebrauch ausgeschiedene Schriftstücke, niemals aber für solche, die noch im Gebrauch standen[22]. De Vaux sieht darin das untrügliche Kennzeichen dafür, daß die Krüge nur aus der Zeit der Bergung der Handschriften stammen können. So spricht wohl das archäologische Material dafür, daß die Sekte in das 2. Jahrhundert v. Chr. zu datieren ist und bis in das 1. Jahrhundert hineingereicht haben mag, doch in jeder Hinsicht zwingende Resultate können aus dem archäologischen Befund allein nicht gewonnen werden.

Eigener Art sind die Gründe, die Kahle dazu bewogen haben, die Zeit des Milieus, das in den Texten geschildert wird, erheblich früher anzusetzen als die Texte selbst und der Meinung zu sein, daß wenigstens zum Teil keine Originale, sondern nur Abschriften einer späteren Hand gefunden wurden[23]. Im Gegensatz zu Teicher hält aber Kahle daran fest, daß das in den Texten geschilderte Milieu in die vorchristliche Zeit paßt. Er sagt über die Texte, daß sie auch sachlich von großer Bedeutung seien, „insofern als sie unsere Kenntnis des Judentums und seiner geistigen Strömungen in den letzten Jahrhunderten der vorchristlichen Zeit wesentlich bereichern[24]." Da die Kahleschen Argumente für die Bergung der Handschriften in der Höhle im 3. Jahrhundert nicht sehr über-

[22] P. R. de Vaux, Les manuscripts de la Mer morte et les origines chrétiennes: La Vie Intellectuelle, April 1951, S. 63.
[23] Paul Kahle a. a. O., S. 57ff, und ThLZ 75 (1950) Sp. 537ff.
[24] A. a. O., S. 1.

zeugend sind, muß in diesem Zusammenhang doch wenigstens kurz darauf eingegangen werden, wenn auch hier nicht das Alter der Handschriften, sondern das der Sekte bestimmt werden soll.

Kahle betonte, daß in der Höhle auch beiderseits beschriebene Papyrusfragmente gefunden wurden, die daher nicht Reste von Rollen, sondern nur Teile von Codices sein können. Handschriften in Codexform sind im Osten aber erst im 2. Jahrhundert n. Chr. nachweisbar[25]. Dazu teilte mir Staatsbibliothekar Dr. Herbert Klos von der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek mit, daß doppelseitig beschriebene Papyrusrollen wohl bekannt seien, und daß sich in der Wiener Nationalbibliothek auch eine von derselben Hand doppelseitig beschriebene Papyrusrolle aus vorchristlicher Zeit befinde.

Ferner will Kahle auf einem Lederstück aus der Höhle „auf dem im allgemeinen keinerlei Schrift zu erkennen war, bei genauerem Zusehen in einer Zeile ein Lamed, in der nächsten ein Aleph in Estrangelo-Schrift" erkannt haben. Zu diesem Lederstück erklärte er: „Weitere Buchstaben haben dagestanden, waren aber nicht mehr zu erkennen[26]." Da die älteste syrische Inschrift in Jerusalem vom Sarkophag der Königin Helena von Adiabene stammt (58 n. Chr.), schließt Kahle, daß das syrische Schriftstück nicht früher als in das 1. Jahrhundert n. Chr. datiert werden könne. Doch ist es vielleicht etwas zu gewagt, solche für die Ansetzung des gesamten Fundes schwerwiegende Schlüsse auf ein so gut wie gar nicht lesbares Fragment aufzubauen, auf dem man „bei genauerem Zusehen" zwei syrische Buchstaben in zwei verschiedenen Zeilen zu erkennen glaubt.

Viel gewichtiger sind die Argumente, die Kahle in bezug auf die Textgestalt und Orthographie der in der Höhle gefundenen biblischen Texte für deren nachchristliche Abstammungszeit anführt[27]. Die beiden Isaiastexte stellen nicht ein und denselben Text dar. Der zweite ist dem Masoretentext in orthographischer Hinsicht schon angeglichen, während der erste noch viel mehr Plene-Schreibungen aufzuweisen hat. Aber selbst der erste Isaiastext besteht aus zwei Typen, wobei der zweite Typus (34—66) die Plene-Schreibung sehr viel konsequenter durchführt als der erste. Außerdem ist auf der ersten Kolumne des zweiten Typus der vom Schreiber ausgelassene Text, Kap. 34, 17 bis 35, 1, zwischen den Zeilen in einer Form nachgetragen, die genau zum Masoretentext stimmt. Andererseits ist aber der in der Habakuk-Kommentar-Rolle zitierte Bibeltext vom Masoretentext nahezu unbeeinflußt. Aus den verschiedenen Orthographien in den beiden Isaiastexten schließt also Kahle, daß diese vor dem 2. Jahrhundert n. Chr. nicht geschrieben worden sein können, da sonst die Ähnlichkeit mit dem Masoretentext unerklärbar wäre. Die Handschrift des Habakuk-Kommentars

[25] A. a. O., S. 58 und ThLZ 75 (1950) Sp. 539.
[26] A. a. O., S. 18 und ThLZ 75 (1950) S. 540.
[27] A. a. O., S. 58f. und ThLZ 75 (1950) Sp. 539.

ist nach Kahle eine Abschrift des Originals, doch wäre zu erwarten, daß auch der Bibeltext des Habakuk-Kommentars vom Masoretentext beeinflußt worden wäre, wenn sich dieser tatsächlich als der allein gültige Text durchgesetzt hätte.

Bei unbefangener Betrachtung des im Hinblick auf die biblische Textgestalt in der Höhle von 'En Feścha gefundenen Materials scheint es zur gleichen Zeit zwei nebeneinanderlaufende Orthographien gegeben zu haben, wobei sich aber nur eine im späteren Masoretentext durchgesetzt hat. Es ist nicht von der Hand zu weisen, gerade aus dem Nebeneinander verschiedener Orthographien, die wie noch darzustellen sein wird, in Texten gefunden wurden, die sich über höchstens 100 Jahre (etwa 180 bis 80 v. Chr.) verteilen lassen, den Schluß zu ziehen, daß wir auf Grund dieser neugefundenen hebräischen Handschriften auch noch in bezug auf den Masoretentext einiges dazu lernen müssen[28]. Es wird dann nicht mehr notwendig sein, die Texte selbst nur als spätere Abschriften zu bezeichnen, während die Interpretation des Inhalts des Habakuk-Kommentars und der Damaskus-Schrift fordert, die Bergung der Texte in der Höhle in vorchristlicher Zeit anzusetzen und anderseits der Habakuk-Kommentar aus inhaltlichen Gründen auch nicht lange vor dieser Zeit verfaßt worden sein kann.

Aus Mangel an zeitgenössischem sicher datierbarem Vergleichsmaterial umfassen auch die Datierungsversuche auf Grund paläographischer Indizien einen ziemlich weiten Zeitraum, etwa 1000 Jahre[29]. Es würde hier zu weit führen auf das Für und Wider der einzelnen paläographischen Datierungsversuche näher einzugehen, doch sei hervorgehoben, daß ebenso wie die Datierung des Großteils der Texte in Quadratschrift auf unüberwindliche Schwierigkeiten stößt, auch die Datierung der Leviticus-Fragmente in altsemitischer Buchstabenschrift in sehr frühe Zeit kaum zu beweisen sein wird. Auch hier reichen die Ansätze vom 5. bis in das 1. vorchristliche Jahrhundert[30]. Ebenso sind die altsemitischen Zeichen für den Gottesnamen oder für die Bezeichnung 'El in einigen der anderen Rollen keinesfalls sicher zu datieren[31].

Etwa denselben Zeitraum, wie ihn sämtliche Datierungsversuche auf Grund des archäologischen Materials oder durch Vergleich der

---

[28] So auch Millar Burrows, The dating of the Dead Sea Scrolls: Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR) 122 S. 5.

[29] Unter den paläographischen Studien: W. F. Albright in BASOR 115 S. 10ff; Salomon A. Birnbaum in BASOR 113 S. 35ff; ders. in BASOR 115 S. 20ff; ders., Journal of Biblical Literature (JBL) LXVIII, S. 161ff; G. R. Driver, JQR XL, S. 127ff u. a.

[30] R. de Vaux, RB 56 (1949) S. 602 (4. Jh. v. Chr.); David Diringer, BA 13 (1950) S. 95 (Ende des 4. oder Anfang des 3. Jh. v. Chr.); Samuel Yeivin, Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society (hebr., BJPES) 15 (1950) S. 107 (Ende des 2. oder Anfang des 1. Jh. v. Chr.); B. Kanael BJPES 16 (1951) S. 51 (2. Hälfte des 1. Jh. v. Chr.).

[31] Auf die Undurchführbarkeit einer Datierung auf Grund paläographischer Indizien wiesen u. a. A. Bea und R. de Vaux hin: Verbum Domini (VD) 28 (1950) S. 360 und RB 56 (1949) S. 596.

biblischen Texte aus der Höhle mit der Orthographie des Masoretentextes ergaben, erhält man auch bei Untersuchung des Leinens, in das die Texte eingewickelt waren, auf Grund des Kohle-14-Verfahrens, das vom Institute for Nuclear Studies of the University of Chicago durchgeführt wurde. Auf Grund der physikalischen Ergebnisse bleiben also die Jahre 167 v. bis 233 n. Chr. im Bereiche des Möglichen[32]. Es bleibt somit nur noch die Deutung des in den Texten geschilderten Milieus für die chronologische Einordnung der Sekte übrig. Abgesehen von Teichers Erklärungsversuch, der Identifizierung der 'En Feścha-Sekte mit dem Ebionitismus, verringert sich nunmehr der zur Diskussion stehende Zeitraum auf knapp 150 Jahre. Außerdem wird es sich zeigen, daß der religionsgeschichtliche Deutungsversuch bei allen Unklarheiten, die bei der Art der Texte auch bleiben müssen, dennoch den in Frage kommenden Zeitraum noch näher wird umschreiben können.

Hierher gehört die Feststellung, daß das Damaskusdokument ursprünglich von Angehörigen derselben Sekte verfaßt wurde, die auch ihre heiligen Schriften in die Höhle von 'En Feścha gebracht hat. Es muß also das Damaskusdokument, wie jedes andere Schriftstück aus der Höhle, für die historische wie religionsgeschichtliche Interpretation mit herangezogen werden. Auf die zahllosen Ähnlichkeiten zwischen dem Damaskusdokument auf der einen Seite und dem Sektenkanon auf der anderen Seite haben bereits Brownlee[33], Segal[34] und andere hingewiesen, so daß ich mich hier auf das Allerwichtigste beschränken kann. Außerdem muß hervorgehoben werden, daß der Sektenkanon Ähnlichkeiten mit dem Damaskusdokument aufzuweisen hat, die sich im Habakuk-Kommentar nicht finden, dieser aber wieder in solchen Punkten mit dem Damaskusdokument übereinstimmt, wo sich im Sektenkanon keine Parallelen finden. Eine Anzahl von Ausdrücken und Begriffen aus dem Jargon der Sekte befinden sich in beiden Textgruppen. So z. B.: *serek* — Ordnung, Statut; *pešer* — Kommentar, Bedeutung; *qeß* — Endzeit; *'ejne z^{e}nuth* — Augen der Unzucht; *hithhallek tamin* — einen vollkommenen Lebenswandel führen, und andere. Sowohl im Habakuk-Kommentar als auch im Damaskusdokument wird ein „neuer Bund" erwähnt, der die Mitglieder der Sekte von den übrigen Israeliten abhebt[35]. Sowohl das Damaskusdokument als auch der Sektenkanon zeigen dasselbe Milieu einer Gruppe, die in Opposition zum offiziellen Hohepriestertum stand und forderte, daß dieses wieder den Priestern aus dem Hause Ṣadoq zurückerstattet werde. Im Damaskusdokument heißt es: „Die Söhne Ṣadoqs sind die Auserwählten Israels, die von Gott Gerufenen, die am Ende der Tage ihr Amt versehen werden[36]." Auch

[32] O. R. Sellers in BA 14 (1951) S. 29.
[33] BA 13 (1950) S. 50ff.
[34] Tarbiz 22 (1951) S. 136ff.
[35] Damaskusdokument (zitiert nach Segal und Riessler) VIII, 17; Habakuk-Kommentar II, 3.
[36] VI, 2, 3.

sonst nennt das Damaskusdokument die ṣadoqitischen Priester mit der größten Hochachtung[37]. Dieselbe Verehrung als den Trägern wahrer und richtiger Tradition wird den Priestern aus dem Hause Ṣadoq im Sektenkanon entgegengebracht[38]. Der neue Bund, der in Opposition zu den übrigen Israeliten, die nicht mehr von ṣadoqitischen Priestern geleitet werden, geschlossen wurde, ist ein ewiger Bund. Aus dem Wortlaut geht hervor, daß dieser Bund der wahre und richtige ist, der dauerhafter sein muß als der Beschneidungsbund der übrigen Israeliten, der nicht immer mit einer inneren Hinwendung zu Gott verbunden ist. Nach dem Sektenkanon ist es die Aufgabe der Männer der Gemeinde, die Unbeschnittenheit der Begierde und den starren Nacken zu beschneiden, das Fundament der Wahrheit für Israel zu gründen für die Gemeinde des ewigen Bundes[39]. Analog dazu heißt es wieder im Damaskusdokument, daß Gott für diejenigen, die an Seinen Geboten festhalten, soweit von ihnen noch solche übrig geblieben sind, Seinen Bund auf ewig für Israel aufgerichtet hat[40]. Die Gläubigen, die dem neuen und ewigen Bund angehören, sind schon dadurch von den übrigen Israeliten unterschieden, daß sie eine eigene Gemeinschaft bilden, die die Bezeichnung *jachad* — „Gemeinde, Gemeinschaft" oder *rabbim* — „die Zahlreichen, Vollversammlung" führte[41]. Diese war, wie auch noch darzustellen sein wird, im weitesten Sinne eine Lebens- und Gütergemeinschaft und wurde durch feste monastische Grundsätze geregelt. Sowohl im Damaskusdokument als auch im Sektenkanon wird ein Buch Hagu erwähnt, nach dem die Sektenmitglieder unterrichtet werden müssen[42]. Es wurden also bisher schon genügend Beispiele für die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen den 'En-Feścha-Rollen und dem Damaskusdokument angeführt, die uns berechtigen, beide Textgruppen gemeinsam zur Festlegung des Alters der „Gemeinschaft des neuen und ewigen Bundes" heranzuziehen.

Im Zentrum der Sekte steht ein von Gott begnadeter Prophet[43], der von seinen Anhängern „Lehrer der Gerechtigkeit" genannt wurde. Dieser hatte zwei besonders starke und bedeutende Gegenspieler, den „Mann der Lüge" oder „Lügenprediger" und den „Frevelpriester". Als Gericht über die Feinde der Sekte und des Lehrers der Gerechtigkeit kommt als Zulassung Gottes ein starkes und gewalttätiges Volk, die Kittäer, die am Ende der Tage alle übrigen Israeliten arg bedrängen und ihnen allen Raub wieder wegnehmen werden, die nicht an den Lehrer der Gerechtigkeit

[37] VII, 7; V, 2, 9.
[38] V, 5.
[39] *berith 'olam*. Sektenkanon IV, 22; V, 5f.
[40] V, 1.
[41] Sektenkanon VI, 13; VII, 6 u. ö.; Damaskusdokument II, 2, 32.
[42] R. de Vaux, RB 57 (1950) S. 427; A. M. Habermann, Was ist das Buch Hagu (hebr.): Ha'areṣ vom 16. III. 1951.
[43] Die religionsgeschichtliche Stellung dieses Propheten wird im nächsten Abschnitt genauer behandelt werden.

geglaubt, seine Lehre verworfen und seine Anhänger verfolgt haben. Im wesentlichen wird die Identifizierung dieser drei Persönlichkeiten mit historisch nachweisbaren Gestalten der israelischen Geschichte und die Gleichsetzung des Reiches der Kittäer mit dem römischen Reich oder mit den Diadochenstaaten den wichtigsten Schlüssel für die Datierung der Sekte in die Hand geben. Doch entbehren auch die im Habakuk-Kommentar enthaltenen historischen Anspielungen der erforderlichen Klarheit, als daß sie allein ohne Berücksichtigung des archäologischen Materials zu in jeder Beziehung gesicherten Schlüssen führen könnten, wenn auch gewisse Ergebnisse mit großer Wahrscheinlichkeit erschlossen werden können. Ebenso verhält es sich mit dem Damaskusdokument, das in seinem Einleitungsteil eine geschichtliche Darstellung der Sekte gibt. Aus dem Vergleich der historischen, religionsgeschichtlichen und archäologischen Argumente dürfte jedoch mit ziemlicher Sicherheit hervorgehen, daß die Sekte etwa zwischen 120 und 80 v. Chr. auf der Höhe ihrer Entwicklung und zugleich auch Verfolgung gewesen ist, und daß gegen Ende dieses Zeitraumes die Bergung der Texte in die Höhle stattgefunden hat.

Dupont-Sommer schloß aus gewissen Anspielungen im Habakuk-Kommentar, daß die Sekte etwa zur Zeit des Pompeius am schärfsten verfolgt wurde, und daß der Lehrer der Gerechtigkeit ein Quasi-Christus der Sekte war. Hier ist nur auf den historischen Gehalt der Dupont-Sommer'schen These einzugehen, während es die Aufgabe des folgenden Abschnittes sein wird, sie auch auf ihre religionsgeschichtlichen Ergebnisse zu überprüfen. „L'allusion historique la plus transparente" bezeichnete Dupont-Sommer die Erklärung zu Habakuk 2, 15: „Das geht auf den Frevelpriester, welcher den Lehrer der Gerechtigkeit verfolgt hat, ihn in der Wut seines Zornes zu verschlingen, indem er ihn vertreiben wollte. Und am Ende des Festes des Versöhnungstages erschien er ihnen im vollen Ornat, um sie straucheln zu machen am Tage des Fastens, des Sabbats ihrer Ruhe[44]." Vollkommen ohne Grund wechselt Dupont-Sommer im Verlaufe dieser kurzen Erklärung die Person des Subjekts und schließt — ebenfalls ohne einen Grund hiefür anzugeben —, daß die in der Erklärung angegebene Katastrophe am Versöhnungstag in Jerusalem stattgefunden habe[45]. So sei es also der Lehrer der Gerechtigkeit, der bereits gestorben sei und gemartert wurde und am Versöhnungstage den frevelhaften Priestern in Jerusalem und deren Parteigängern als Auferstandener erschienen war, um an ihnen Gericht zu halten. Diese äußerst fragwürdige Erklärung schloß Dupont-Sommer mit den Worten: „Quelle extraordinaire apothéose![46]" In der Tat ist auf Grund unbefangener Lektüre des Textes weder von einer Apotheose des Lehrers der Gerechtigkeit noch von Jerusalem dabei die Rede,

[44] XI, 4ff.
[45] A. a. O., S. 39 und 55f.
[46] A. a. O., S. 56.

sondern Subjekt ist und bleibt der Frevelpriester, der am Tage, da die Anhänger des Lehrers der Gerechtigkeit ihren Versöhnungstag feierten, sie auf irgendeine Weise verführen und straucheln machen wollte. Es ist somit gar kein Grund dafür vorhanden, in der erwähnten Erklärung zu Habakuk 2, 15 mit Dupont-Sommer eine Anspielung auf die Eroberung Jerusalems durch Pompeius am Versöhnungstag des Jahres 63 zu finden.

Außerdem ist das im Habakuk-Kommentar erwähnte Haus Absalom gegen Dupont-Sommers Behauptung wahrscheinlich nicht mit einer Gruppe zusammenzubringen, die tatsächlich auf einen historischen Absalom zurückgeht[47], sondern Absalom scheint vielmehr eine Bezeichnung für „treulose, apostatische Gruppe" zu sein. Es wäre auch erstaunlich, daß der Verfasser des Habakuk-Kommentars, der sonst jede Nennung eines Namens vermied, gerade hier von dieser seiner Regel abgewichen wäre. Unter dem „Hause Absalom" scheint somit eine Gruppe von Leuten gemeint zu sein, die zum Lehrer der Gerechtigkeit hätte stehen sollen, doch im entscheidenden Augenblicke versagt hatte und abgefallen war. Der Wortlaut des Textes macht zur näheren Identifizierung nur eine Erklärung möglich: „Das bezieht sich auf das Haus Absalom und die Leute seiner Gesinnungsgemeinschaft, welche stumm blieben, als der Lehrer der Gerechtigkeit gezüchtigt wurde, und ihm nicht gegen den Lügenmann geholfen haben, der die Thora inmitten aller Völker verworfen hat." Wie aus dem Habakuk-Kommentar hervorgeht[48], waren der Lügenmann und der Frevelpriester nicht zwei Attribute für ein und dieselbe Person, sondern bezeichneten zwei Persönlichkeiten, die in anderen Belangen nicht konform gingen. Somit kann auch der Lügenmann nicht mit einem Hohenpriester identifiziert werden, sondern er muß der Führer einer Gruppe gewesen sein, die, obwohl sie im Gegensatz zur 'En Feŝcha-Sekte stand, mit der hasmonäisch-sadduzäischen Koalition nicht identisch war. Es liegt daher nahe, ihn mit einem Führer der pharisäischen Partei gleichzusetzen. Vielleicht ist dabei an den berühmten Reformator des jüdischen Eherechts R. Schim'on ben Schetach zu denken, dessen Größe und Bedeutung im Talmud mit überschwenglichen Worten gepriesen wird[49]. Somit kann das Haus Absalom nur mehr eine Splittergruppe der Sekte selbst sein, die deswegen von ihr abgefallen war, weil sie an ihrem militanten Charakter und wahrscheinlich auch an der Person des Lehrers der Gerechtigkeit Anstoß genommen hatte. Es liegt nahe, dabei an die Essener zu denken, die besonders auf Grund der Übereinstimmungen ihres Brauchtums mit den Statuten des Sektenkanons sicher in sehr nahem Kontakt mit der Sekte gestanden haben müssen, wenn sie

[47] V, 9ff. — Dupont-Sommer a. a. O., S. 48 identifiziert das Haus Absalom mit dem gleichnamigen Onkel Aristobuls II. Auch Segal a. a. O., S. 147 nimmt an, daß das Haus Absalom eine „bedeutende Familie" gewesen sei. Ebenso David Noel Freedmann, BASOR 114, S. 12ff.

[48] Vgl. u. a. XI, 7ff.

[49] Ber. 48a; Sanh. 19a u. a.

nicht einmal überhaupt dieselbe Partei gewesen sind. Die Bezeichnung dieser Gruppe als Haus Absalom vom Standpunkt der Sekte aus macht eine solche Vermutung äußerst wahrscheinlich.

Der deutlichste Hinweis chronologischer Art ist im Habakuk-Kommentar in bezug auf den Frevelpriester zu finden. Die Erklärung zu Hab 2, 5. 6 läßt kaum eine andere befriedigende Deutung zu, als den Frevelpriester mit Alexander Jannai (103—76) zu identifizieren. Hier ist der wichtigste und historisch am besten einzureihende Hinweis zu finden, der gemeinsam mit den anderen historischen, religionsgeschichtlichen und archäologischen Argumenten ein ziemlich geschlossenes Bild der Zeit und der Gegebenheiten bietet, unter denen die Sekte ihr Lehrgebäude aufgestellt hatte und zugleich mit ihrem ersten Auftreten auf schwersten Widerstand von außen gestoßen war. Diese entscheidende Stelle heißt: „Das bezieht sich auf den Frevelpriester, welcher entsprechend dem Namen der Wahrheit genannt (berufen) wurde zu Beginn seiner Amtszeit, doch als er zur Herrschaft über Israel gekommen war, überhob er sein Herz, verließ Gott und fiel von den Gesetzen um schnöden Gewinnes willen ab, raubte und sammelte das Vermögen der Gewalttätigen, die sich gegen Gott empört hatten; auch hat er das Vermögen der Völker genommen, um Frevelschuld auf sich zu laden und alle Wege des Greuels beging er in aller greulichen Unreinheit[50]."

Hier ist zuerst also von einem Hohepriester die Rede, der gesetzmäßig im Namen der Wahrheit berufen wurde, doch bald dieser Berufung zum Trotz Wege der Sündhaftigkeit und des Abfalles beschritten hat[51]. Diese Feststellung paßt nur auf Johannes Hyrkanus (135—104) oder auf Alexander Jannai. Genau läßt sich nicht auseinanderhalten, ob beide darunter gemeint waren, oder ob der Verfasser des Kommentars nur auf Alexander Jannai allein hindeuten wollte. Für die Identifizierung beider Herrscher in einer Person, die mit dem Ausdruck „Frevelpriester" bezeichnet wurde, spricht auch die talmudische Tradition. Ber. 29a heißt es: „Der Hohepriester Johannes blieb in der Hohepriesterwürde 80 Jahre und schließlich wurde er ein Sadduzäer. Hiezu sagte Abajje: Jannai sei identisch mit Johannes und Rabba sagte, Jannai und Johannes seien verschiedene Personen." Hyrkan und Jannai regierten, abgesehen von der kurzen Unterbrechung von 104—103, da Hyrkans Sohn und Jannais Bruder, Aristobul I., herrschte, von 135—76, also zusammen etwa 60 Jahre. Dies ist zwar nicht so viel wie die in Berakkot angegebenen 80 Jahre, doch kommt es dieser Zahl immerhin nahe. Auch hatte Jannai sicherlich schon zu Beginn seiner Regierung gute Beziehungen zu den Sadduzäern, während nach dem übereinstimmenden Bericht des Talmuds und des Historikers Josephus Flavius Johannes Hyrkanus erst verhältnismäßig

[50] VIII, 8ff.

[51] Segal a. a. O., S. 141 faßt *'al šem* im Sinne von *lešem, bišbhil* auf und beruft sich dabei auf den Sprachgebrauch der Mischna.

spät mit den Pharisäern gebrochen hat[52]. Es ist somit nicht von der Hand zu weisen, den Frevelpriester sowohl mit Johannes Hyrkanus als auch mit Alexander Jannai zu identifizieren.

Jeder makkabäische Hohepriester von Simon an, war zu Anfang seiner Regierungszeit im Namen der Wahrheit berufen worden. Denn im ersten Makkabäerbuch 14, 41 heißt es, daß im September 141 den Hasmonäern feierlich vom Volke auf ewig die Hohepriesterwürde zugesprochen wurde, bis ein zuverlässiger Prophet erschiene. So hatte auch Jannai in gewissem Sinne legal die Hohepriesterwürde erlangt, doch als er zur Herrschaft über Israel gekommen war, überhob er sein Herz, lebte nicht mehr nach den gewohnten Gesetzen und fiel schnöden Gewinnes halber vom Gesetze ab. Der Frevelpriester hatte dann sowohl gegen fremde Völker mit der Absicht Krieg geführt, diese auszuplündern, als auch hatte er das Besitztum der Gewalttätigen, die sich gegen Gott empört hatten, eingezogen. Dies paßt in allen Einzelheiten auf Alexander Jannai, der, um ein Heer fremder Söldner, mit dem er seine Bürgerkriege geführt hatte, erhalten zu können, Kriege mit fast allen Nachbarn führen mußte, um dieselben auszuplündern und deren Reichtümer einziehen zu können. Aber auch von den starken innenpolitischen Gegnern Jannais — hier kann es sich nur um die pharisäische Partei handeln — spricht der Habakuk-Kommentar nur mit größter Verachtung. Sie sind die Gewalttätigen, die sich gegen Gott empört haben; auch sie wurden vom Frevelpriester Alexander Jannai aufs Schwerste verfolgt, besiegt, vertrieben und enteignet. Aus allen Darstellungen der Geschichte Alexander Jannais geht gerade dies mit aller Deutlichkeit hervor.

Auch beschritt Jannai alle Wege des Greuels in aller greulichen Unreinheit. Josephus und der Talmud berichten von einem Volksauflauf an einem Laubhüttenfest, da Alexander Jannai nicht nach pharisäischer Satzung das Opferwasser auf den Altar, sondern nach sadduzäischer auf seine Füße goß[53]. Bei dieser Gelegenheit entlud sich die ganze Wut des Volkes gegen Alexander Jannai; denn er wurde vom Volke regelrecht gesteinigt[54], so daß bei dieser Gelegenheit auch das Horn des Altares beschädigt wurde.

In der Erklärung zu Hab 2, 8b sagt der Kommentar: „Das bezieht sich auf den Frevelpriester, welchen Gott vor den Augen des Lehrers der Gerechtigkeit und der Männer seiner Gemeinschaft in die Hände seiner Feinde gegeben hat, um ihn zu demütigen[55]." Auch diese Stelle paßt gut auf Alexander Jannai, denn als er vollständig zerschlagen aus dem Ostjordanland zurückgekehrt war, fand er in Judäa eine mächtige pharisäische Revolutionsbewegung vor. Mit fremden Söldnern mußte er sechs Jahre gegen sein eigenes Volk kämpfen. Darauf verbündeten sich die Pharisäer mit

[52] Qidd. 66a; Antt. XIII, 10, 5, 6.
[53] Antt. XIII, 3, 5; Bellum I, 4, 3; Sukka 48b.
[54] Sukka 48b. Im Text selbst heißt es allerdings nur, daß er mit Etrog-Früchten beworfen wurde, doch deutete diese schon Raschi als Steine.
[55] IX, 9ff.

Demetrius III. Eukärus, dem Sohn des Antiochos Grypos. Bei Sichem schlugen die verbündeten Heere der Syrer und Pharisäer den Jannai vernichtend, worauf allerdings, was die Situation wieder für Jannai rettete, 6.000 Mann aus dem Lager der Pharisäer zu ihm übergingen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Stelle im Habakuk-Kommentar auf die Schlacht bei Sichem anspielt, wenn sie sich auch, wie Segal meint, auf die Niederlage beziehen könnte, die noch vor der Schlacht bei Sichem Alexander Jannai im Ostjordanland einstecken mußte und die all seinen Gegnern Gelegenheit zum offenen Aufstand bot[56].

Die Schilderung der Kittäer im Habakuk-Kommentar gibt keinen sicheren Hinweis zur Identifizierung dieses Volkes. Einmal hat es eher den Anschein, daß damit die Syrer gemeint seien, ein anderes Mal passen die Anspielungen wieder besser auf die Römer. Die Tatsache, daß in der Rolle „Krieg der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis" sowohl von assyrischen als auch von ägyptischen Kittäern die Rede ist, und daß damit wohl nur die Seleukiden und Ptolomäer gemeint sein können[57], erklärt nichts für die Deutung dieses Begriffes in der Habakuk-Kommentar-Rolle. Auch im Alten Testament wurden mit dem Begriff Kittäer sowohl die Diadochenstaaten als auch die Römer bezeichnet. Es scheint, daß der Verfasser des Kommentars damit wohl die Seleukiden gemeint, aber zugleich das damals schon in die Politik des Orients mächtig eingreifende Römerreich im Auge gehabt hat. Jedenfalls sind die Kittäer nach seiner Darstellung ein Volk, das in der Endzeit als Zulassung Gottes über das von sündigen Priestern geleitete Volk Israel hereinbrechen wird; es hat also nach der Darstellung des Habakuk-Kommentars eine ganze Reihe eschatologischer Züge. In der Erklärung zu Hab 2, 8a werden sie so geschildert: „Das bezieht sich auf die letzten Priester, welche Vermögen und Wuchergewinn aus der Beute der Völker sammeln, doch am Ende der Tage wird ihr Schatz mitsamt ihrer Beute in die Hände des Heeres der Kittäer gegeben werden[58]." Daraus geht aber, wenn man auch die Kittäer mit den Römern gleichsetzen will, mit aller Entschiedenheit hervor, daß die Kittäer noch nicht über Judäa herrschten, sondern erst kommen würden. Es muß daher der Habakuk-Kommentar noch vor der römischen Eroberung Palästinas geschrieben worden sein[59].

Im Sektenkanon findet sich nirgends die Person des Lehrers der Gerechtigkeit. Es ist nicht der leiseste Anhaltspunkt vorhanden, der auf diese überragende Persönlichkeit schließen läßt. Es ist vom Aufbau, der Organisation und von gewissen Glaubensgrundsätzen in einer Ausführlichkeit die Rede, die sich nicht scheut, dasselbe mehrmals zu wiederholen. Es wäre also äußerst erstaunlich, darin

[56] A. a. O., S. 141 ff. — Segal bringt noch zahlreiche Beweise für die Identität des Frevelpriesters mit Alexander Jannai.
[57] Sukenik Bd. I, S. 18 Anm. 6.
[58] IX, 4 ff.
[59] So auch Segal a. a. O., S. 140.

nicht einmal eine Anspielung auf den Lehrer der Gerechtigkeit zu finden, wenn er nach seinem Auftreten verfaßt worden wäre. Eine Stelle aber läßt mit ziemlicher Sicherheit erkennen, daß der Sektenkanon eben noch vorher entstanden sein muß. Ähnlich wie in der bereits zitierten Stelle 1 Makk 14, 41 heißt es auch im Sektenkanon, daß die behandelten Vorschriften solange gelten, bis daß ein Prophet und der Messias aus Aharon und Israel gekommen sei[60]. *'Ad bo' nabhi' umašiach* heißt also dem Sinne nach ganz genau dasselbe wie *εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν.* Demnach muß also zur Zeit der Abfassung des Sektenkanons der wahre Prophet in der Person des Lehrers der Gerechtigkeit noch ausständig gewesen sein[61]. Ferner liegt auf Grund der gleichen Diktion die Vermutung nahe, daß die Sekte ursprünglich sich noch nicht so stark vom übrigen Israel unterschieden haben dürfte[62], während die Hauptauseinandersetzung und schärfste Abtrennung zur Zeit des Lehrers der Gerechtigkeit und unter seinem unmittelbaren Einfluß stattgefunden hätte. Einen weiteren Anhaltspunkt dafür bietet das Damaskusdokument, das die spätest greifbare Schicht der Sekte darstellt, den Zeitpunkt nach der Auswanderung nach Damaskus, der mit ziemlicher Sicherheit auch nach der Bergung der Texte in der Höhle anzusetzen sein dürfte. In der historischen Einleitung des Damaskusdokumentes heißt es: „Da ersproß aus Israel und aus Aharon die Wurzel der Pflanzung... da blickten sie auf ihre Sünden und erkannten, daß sie sündige Menschen seien, doch waren sie wie Blinde und solche, die herumtasten, 20 Jahre lang. Darauf blickte Gott auf ihre Taten, weil sie Ihn aus ganzem Herzen gesucht hatten, und ließ ihnen den Lehrer der Gerechtigkeit erstehen, um sie auf dem Wege seines Herzens zu leiten[63]." Es ist also hier deutlich davon die Rede, daß die Sekte sich schon vor dem Auftreten des Lehrers der Gerechtigkeit gebildet hat, und daß sich ihre Mitglieder durch ein besonders gottgefälliges Leben ausgezeichnet haben. Als Lohn dafür ließ ihnen Gott am Ende der Zeiten den wahren Propheten erstehen, der „den letzten Geschlechtern kundtat, was Gott im allerletzten Geschlecht an der Gemeinde der Abtrünnigen tun werde[64]." Mit dem Auftreten des Lehrers der Gerechtigkeit ist also die Sekte in eine neue Phase getreten. Doch nahmen nicht alle seine Lehren an und glaubten an ihn, wie das bereits erwähnte Beispiel des Hauses Absalom zeigt.

Auch über das erste Auftreten der Sekte bietet die Einleitung zum Damaskusdokument wertvolle Hinweise. Es heißt dort: „In der Endzeit des Zornes, 390 Jahre nach dem Er sie in die Hände

[60] IX, 11. Verschreibung ist Messiase an Stelle von Messias.
[61] Warum der Lehrer der Gerechtigkeit der wahre und letzte Prophet war, wird im nächsten Abschnitt begründet werden.
[62] Wenn auch im Sektenkanon schon von einer Absonderung der Männer der Gemeinschaft die Rede ist.
[63] I, 6ff.
[64] I, 9f.

des Nebukadnezar, des Königs von Babel, gegeben hatte, hat Er sie heimgesucht, worauf aus Isaak und Aharon die Wurzel der Pflanzung emporsproß[65]." Die Zahl 390 stammt sicher aus Ezechiel 4, 5, doch bietet auch ihr wörtliches Verständnis einen brauchbaren Sinn. Die Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar war 586 v. Chr.; 390 Jahre später ist also das Jahr 196 v. Chr., im weitesten Sinn der Vorabend der großen Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Gestattet man sich angesichts des symbolischen Charakters der Zahl 390 nur ein wenig Freiheit, so kommt man direkt in die Zeit der Verfolgung und des makkabäischen Aufstandes. Gerade aus dieser Zeit wird aber von einer radikalen religiösen Bewegung berichtet, die zuerst mit den Hasmonäern gemeinsame Sache machte, aber bald sich von ihnen wieder distanzierte, weil ihr im Gegensatz zu den Makkabäern nicht an politischer Macht, sondern nur an religiöser Freiheit gelegen war. Die Mitglieder dieser Bewegung, die sich selbst Chasidim, „die Frommen", nannten, waren durch ihre äußerst strenge Lebensweise vom übrigen Israel unterschieden und suchten Gott aus ganzem Herzen. Wahrscheinlich sahen sie in der großen Religionsverfolgung unter Antiochus IV. und dem Abfall zahlloser Juden von der Väterreligion unter dem Einfluß der hellenistischen Assimilation ein eschatologisches Zeichen und bereiteten sich durch ihre äußerst strenge Lebensweise auf das Ende der Tage vor. Mit dem Auftreten des Lehrers der Gerechtigkeit kam die Sekte in eine neue Phase. Nach der Meinung seiner Anhänger war in ihm der wahre Prophet gekommen, in dem alle Prophetie ihren Höhepunkt und zugleich ihre Erfüllung gefunden hatte[66]. Das Ende der Tage war zwar noch nicht gekommen, es war aber schon angebrochen, die Zeit der letzten Geschlechter hatte nach der Meinung derer, die an ihn glaubten, schon begonnen. Hier scheint es zu einem wesentlichen und entscheidenden Riß in der Sekte gekommen zu sein. Diejenigen, die nicht an den Lehrer der Gerechtigkeit glauben wollten, unterschieden sich dadurch von seinen Anhängern und entschärften vielleicht auch die im Habakuk-Kommentar immer und immer wieder zum Durchbruch kommende messianische Naherwartung. Wahrscheinlich waren diese Apostaten vom Lehrer der Gerechtigkeit diejenigen Essener, von denen Josephus Flavius und Philon berichten, während die Berichte des Hippolytus und Philaster von Brescia über die Essener von den Praktiken und vom Glaubensgut der 'En-Feścha-Sekte nicht unbeeinflußt geblieben wären. Diejenigen aber, die an den Lehrer und seine Verkündigung geglaubt hatten, mußten sich unter dem Eindruck des Abfalles eines Großteiles ihrer Mitglieder und der unerbittlichen Verfolgung sowohl von Seiten der hasmonäisch-sadduzäischen Koalition, dem Frevelpriester und seinem Anhang, als auch von Seiten der pharisäischen Opposition, dem Lügenpropheten und den Zaunmachern, in ein Land flüchten, in das die

[65] I, 5ff.
[66] Siehe dazu im nächsten Abschnitt.

Hand der Hasmonäer nicht mehr reichte, nach Damaskus in Syrien. Diese letzte Phase der Sekte wird im Damaskusdokument geschildert.

So gehört also der Sektenkanon wohl noch der ältesten Schicht der Sekte, der Chasidim-Bewegung, an. Etwa zur Zeit des Johannes Hyrkanus und des Alexander Jannai trat der Lehrer der Gerechtigkeit auf. Zwar verband ihn der Haß gegen das seiner Meinung nach von den Hasmonäern, da sie nicht der Familie Ṣadoq angehörten, unrechtmäßig verwaltete Hohepriestertum mit den anderen Gegnern dieser beiden Könige, vor allem mit den Pharisäern, doch waren trotzdem die Gegensätze zwischen ihm und letzteren zu groß, als daß sie eine dauerhafte Einigung hätten gestatten können. In den Augen seiner Anhänger war jedermann auf dem Irrweg, der dem Lehrer der Gerechtigkeit und seiner Verkündigung nicht unbedingten Glauben schenkte. Somit ist also die Person des Lehrers der Gerechtigkeit, über den im Habakuk-Kommentar und im Damaskusdokument eingehend berichtet wird, die religionsgeschichtlich bedeutendste Gestalt dieser Sekte. An ihm schieden sich die Geister derer, die an ihn als einen wahren Propheten glaubten, und derer, die ihn und seine Lehre ablehnten.

II.

Christologie, Eschatologie und Lehrgebäude der Sekte

Hier ist zuerst festzustellen, wer der Lehrer der Gerechtigkeit nicht war und welche Titel er nicht führte, da seine Person von Dupont-Sommer sehr phantasiereich, aber keineswegs begründet mit Attributen ausgestattet wurde, die er niemals geführt hat und die vom religionsgeschichtlichen Standpunkt zu seiner Zeit und in seinem Milieu auch ein Unding gewesen wären. Es ist richtig, daß die Vorstellung vom Lehrer der Gerechtigkeit auch auf das frühe Christentum, insbesondere auf dessen judenchristlichen Zweig, eingewirkt hat und daß deutliche Spuren seines Einflusses noch in der ebionitischen Christologie festzustellen sind. In kühnem Schwung deutete aber Dupont-Sommer in den Lehrer der Gerechtigkeit all diejenigen Eigenschaften Christi, die nach großkirchlich-katholischer Auffassung seine Messiaswürde ausmachen, die aber von den ebionitischen Judenchristen niemals angenommen und als ärgste Irrlehre abgelehnt wurden. So wie im dissidenten Judenchristentum eine „théologie du Messie souffrant, du Messie rédempteur du monde"[67] undenkbar ist und gerade diese Auffassung einer der Hauptstreitpunkte zwischen Katholizismus und Ebionitismus wurde, so ist sie auch in der Auffassung der 'En-Feścha-Sekte von dem Lehrer der Gerechtigkeit nicht nur nicht belegbar, sondern wäre dort geradezu widersinnig, da das Messiasbild der Ebioniten wesentlich von dem der 'En-Feścha-Sekte beeinflußt wurde[68].

[67] Dupont-Sommer a. a. O., S. 116.
[68] Siehe dazu im übernächsten Abschnitt.

Wenn Dupont-Sommer zur Schlußfolgerung gelangt: „Le Maître galiléen, tel que nous présentent les écrits du Nouveau Testament, apparaît à bien des égards, comme une étonnante réincarnation du Maître de justice"[69], so sind dies, wie sie Nötscher bezeichnete, „teilweise phantasiereiche Schlußfolgerungen"[70] und überdies Resultate einer oberflächlichen und vereinfachenden religionsgeschichtlichen Methode.

Im erwähnten Zusammenhang, in dem Dupont-Sommer die Gemeinsamkeiten zwischen dem Lehrer der Gerechtigkeit und Christus zusammenstellt, fährt er fort: „Comme lui, il fut l'élu et le Messie de Dieu, le Messie rédempteur du Monde... Comme lui il fut condamné et supplicié. Comme lui il monta au ciel, près de Dieu. Comme lui, il exerça le jugement sur Jérusalem... Comme lui, à la fin des temps, il sera le souverain juge. Comme lui, il fonda une Église, dont les fidèles attendaient avec ferveur son glorieux retour." Dem unbefangenen Leser der Texte aus der Höhle von 'En Feščha, besonders des Habakuk-Kommentars, auf den sich Dupont-Sommer dabei beruft, scheint diese Zusammenstellung äußerst verdächtig, da er bei der Lektüre vor schwerste religionsgeschichtliche Probleme gestellt ist, die sich ihm keineswegs als ein „ensemble presque hallucinant" darbieten. Es wird daher zuerst unsere Aufgabe sein, die Dupont-Sommerschen Feststellungen der Reihe nach zu überprüfen und bei dieser Gelegenheit auf jene Eigenschaften des Lehrers der Gerechtigkeit einzugehen, die ihn und seine Anhänger tatsächlich zu einer Größe machten, an der auch der Dogmen- und Kirchengeschichtler nicht vorübergehen kann.

Dupont-Sommer bezeichnet den Lehrer der Gerechtigkeit als Auserwählten Gottes und als Messias. Daß seine Anhänger ihn als auserwählten Propheten verehrten, liegt auf der Hand und läßt sich auch, wie noch darzustellen sein wird, aus dem Habakuk-Kommentar mühelos beweisen. Doch bedeutet „élu de Dieu" für Dupont-Sommer mehr, was bei näherem Blick auf diese beiden Stellen des Habakuk-Kommentars (5, 4 und 9, 12) klar wird, auf die er sich bei seiner Erklärung beruft. 5, 4 lautet: „Und in die Hand Seines Auserwählten hat Gott das Gericht über alle Völker gegeben" und 9, 12: „Darum weil er (der Frevelpriester) Böses an Seinem Auserwählten getan hatte." An sich sind beide Stellen so richtig übersetzt, aber dennoch scheint an Stelle des Singulars „Sein Auserwählter" der Plural: „seine Auserwählten" zu übersetzen zu sein. Vom grammatikalischen Standpunkt sind beide Übersetzungen zulässig[71]. Im Sektenkanon ist aber mehrfach davon die Rede, daß es die Aufgabe der auserwählten Frommen sein wird, das Gericht über die Bösen zu halten und durchzuführen. Über

[69] A. a. O., S. 121.

[70] Palästinahefte 5 (1950) S. 92 Anm. 14.

[71] *BCHJRW:* Bietet 2 Vokalisationsmöglichkeiten: *bechiro* und *bechiraw;* letztere ist vorzuziehen. In der Habakukrolle wird vielfach in der Schreibung zwischen dem Personalsuffix der 3. Pers. m. sing. und plur. nicht unterschieden. Vgl. u. a. V, 5 *MSWWTW* für *miβwotaw.*

den Sünder heißt es 2, 6 f: „Gott wird dein Ende mit Vertilgung heimsuchen durch die Hand all derer, die Vergeltung üben"; ferner 8, 7 f: „Aufgabe der Auserwählten des göttlichen Wohlgefallens ist es, die Welt zu entsühnen und den Frevlern heimzuzahlen." Es liegt somit aus inneren Gründen nahe, auch im Habakuk-Kommentar pluralisch „seine Auserwählten" zu übersetzen und im Lehrer der Gerechtigkeit nicht den zu sehen, der allein oder überhaupt dazu ausersehen ist, Gericht über alle Völker zu halten.

Es geht ebenfalls zu weit, den Lehrer der Gerechtigkeit ohneweiters und ohne Abstriche als den Messias zu bezeichnen, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß er etliche messianische Eigenschaften in sich vereint. Doch waren, allein schon im frühen Christentum, die am historischen Jesus als messianisch gedeuteten Eigenschaften nicht bei allen Gruppen dieselben. Die Großkirche dachte auch in christologischer Hinsicht anders als zahllose gnostische Gruppen und Grüppchen, diese wieder anders als der Ebionitismus, und sämtliche christlichen Bekenntnisse wieder anders als das Judentum der Synagoge. Es muß daher mit dem Ausdruck messianisch äußerst vorsichtig umgegangen und er muß genau auf die Gruppe begrenzt werden, in deren Lehrgebäude er behandelt werden soll. Zweifellos galt für seine Gläubigen der Lehrer der Gerechtigkeit wie Christus für die Ebioniten als der wahre Prophet und bindende Interpret und Reiniger des Gesetzes, in dem alle Propheten kulminierten. Im Habakuk-Kommentar 7, 1 ff heißt es: „Und es sprach Gott zu Habakuk, daß er aufschreiben solle, was über das Geschlecht der Endzeit kommen werde, doch die Vollendung der Endzeit ließ er ihn nicht wissen. Und darum heißt es, daß man es schnell lesen könne (2, 2), das bezieht sich auf den Lehrer der Gerechtigkeit, welchen Gott alle Geheimnisse seiner Diener, der Propheten wissen ließ." Der Lehrer der Gerechtigkeit ist also derjenige, der alles weiß und deuten kann, was bislang noch an Geheimnissen in den Worten der Propheten enthalten war[72].

Um gerechtfertigt zu werden, genügt nicht die Gerechtigkeit der Werke, das sich Abmühen in der Thora in pharisäischem Sinne, sondern nach dem Habakuk-Kommentar 8, 1 ff werden die Thora-Treuen aus dem Gericht nur dann gerettet werden, wenn sie Werke und Glauben an den Lehrer der Gerechtigkeit nebeneinandersetzen. Wenn also sowohl im Damaskusdokument als auch im Habakuk-Kommentar der Lehrer der Gerechtigkeit der wahre Prophet ist, auf dessen Kommen 1 Makk 14, 41 und im Sektenkanon 9, 11 hingewiesen sein mag und auch der Glaube an ihn als an diesen wahren Propheten erforderlich ist, so kann doch nicht ohneweiters ausgesagt werden, daß er der Messias der Sekte war. Zwar erwartete sie sein Wiederkommen in Macht und Herrlichkeit im messianischen Zeitalter, doch drücken sich die Texte nicht genügend deutlich darüber aus, um seine genau umrissene Funktion am Weltenende erkennen zu lassen. Die einzigen zwei Hinweise, in denen mit aller Deutlichkeit

[72] Vgl. dazu Damaskusdokument I, 9 f.

von der Messiaserwartung der Sekte die Rede ist, finden sich im Damaskusdokument 8, 10f: „Bis daß der Lehrer der Gerechtigkeit am Ende der Tage wieder auferstehen wird", und 2, 1 35f: „Vom Tage an, da der Lehrer der Gemeinde gestorben ist[73], bis daß der Messias aus Aharon und Israel erstehen wird." Obwohl aus dem ersten Zitat mit Sicherheit zu entnehmen ist, daß die Sekte auf eine Auferstehung und ein Wiederkommen des Lehrers der Gerechtigkeit hoffte, geht aus dem zweiten mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit hervor, daß er nicht unbedingt mit dem Messias der Sekte identisch gewesen sein muß. Es ist allerdings nicht vollkommen ausgeschlossen, daß die zweite Stelle im Sinne von „bis daß er als Messias aus Aharon und Israel wieder auferstehen wird" zu übersetzen ist.

Im letzteren Sinne wäre also von einer adoptianischen Christologie-Auffassung der Sekte die Rede. Ich selbst neigte auf Grund der apokryphen Psalmen, die ich mit Sukenik als Gebete des Lehrers der Gerechtigkeit aufgefaßt habe, zu einer derartigen Anschauung[74]. In den einzelnen apokryphen Psalmen kommen Stellen vor, wie: „Ich wurde zu Spott und Schande im Munde all derer, die Lügen reden; ich wurde aus meinem Lande wie der Vogel aus seinem Nest vertrieben; im Vertrauen auf Dich werde ich mich wieder zusammenraffen und gegen diejenigen aufstehen, die mich verschmähen, und meine Hand wird schwer sein auf allen, die mich verspotten; aus der Unterwelt des Verderbens hat Er mich in die Höhe der (kommenden) Welt emporgehoben; an mir hast Du viele erleuchtet", und „mich selbst ließ Er teilhaben am Wissen um die Geheimnisse Seiner Wunderkraft[75]." All diese Stellen zusammen könnten, wenn sie auf den Lehrer der Gerechtigkeit bezogen werden, den Schluß gestatten, daß er als Mensch und letzter Prophet einen äußerst gerechten Lebenswandel geführt hat, wofür er von Gott zur Messiaswürde erhoben wurde und dadurch, daß er an Gottes Wissen teilnehmen durfte, die Kraft besaß, durch seine Lehre viele zu erleuchten. Doch muß dieser Schluß keineswegs aus den Texten gezogen werden, auch wenn man daran festhält, daß die apokryphen Psalmen auf den Lehrer der Gerechtigkeit zu beziehen seien. Doch scheint auch dieser Schluß auf Grund des Wortlautes eines Abschnittes in dem Gebet in Frage gestellt zu sein, das den Sektenkanon abschließt. Es heißt dort mit Bezug auf sämtliche Mitglieder der Sekte: „Aus dem Ursprung Seiner Gerechtigkeit strömen die Gesetze des Lichts in meinem Herzen; aus den Geheimnissen Seiner Wunderkraft blickte mein Auge auf das ewige Sein; eine Erkenntnis, die vor (gewöhnlichen, sündigen) Menschen verborgen ist, Wissen und kluge Einsicht (die verborgen ist) vor den Menschenkindern, so wie den Ursprung der Gerechtigkeit, die Ansammlung an Stärke gemeinsam mit dem Orte der

[73] *Moreh hajjachid*, „Lehrer der Gemeinde". *Jachid* steht hier an Stelle von *jachad*, dem geläufigsten Ausdruck für Gemeinde im Sektenkanon.
[74] BBB 1 (1950) S. 234.
[75] A. a. O., S. 232.

Glorie (Gottes). Unter den Sterblichen aber gab Gott denen, die Er auserwählt hat, sie (diese Erkenntnisgaben) als ewigen Besitz und ließ sie teilhaben am Lose der Heiligen und verband ihre Gemeinschaft mit den Himmelssöhnen zum Rate der Gemeinde[76]." Daraus geht also deutlich hervor, daß alle, die sich der Sekte anschlossen, Auserwählte Gottes waren, und daß sie alle Erkenntnisse und Offenbarungen besaßen, die nach ihrer Meinung vor den übrigen Menschen verborgen waren. Auch gehörten alle zur Gemeinschaft der Himmelssöhne. Somit liegt es nahe, auch die zitierten Stellen in den apokryphen Psalmen auf alle Sektenmitglieder zu beziehen und nicht allein auf den Lehrer der Gerechtigkeit.

Nach diesen Abstrichen, die notwendig waren, um seine Stellung in der Religionsgeschichte *sine ira et studio* festzulegen, ergeben sich gesichert als Eigenschaften des Lehrers der Gerechtigkeit, die ihn von allen anderen Menschen abhoben: Er ist der wahre und letzte Prophet, dem Gott all das mitgeteilt hat, was an Geheimnissen noch in den Worten der Propheten beschlossen war. Glaube an ihn und seine Lehre war nach der Meinung seiner Verehrer genau so notwendig wie sich Abmühen im Gesetze. Außerdem wurde von ihm erwartet, daß er am Ende der Tage gemeinsam mit der Ankunft des Messias aus Israel und Aharon wiederkehre. Aus den Schriften des Neuen Testaments ist in weiten Teilen des jüdischen Volkes die Erwartung eines Propheten, des Elias oder eines anderen, hinlänglich bekannt, der gemeinsam mit oder knapp vor dem Messias kommen sollte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Lehrer der Gerechtigkeit in den Augen seiner Anhänger dieser Prophet war. Zur Zeit, da der Habakuk-Kommentar verfaßt wurde, scheint der Lehrer der Gerechtigkeit noch am Leben gewesen zu sein[77], und auf Grund der zahlreichen eschatologischen Anspielungen darin, auf die noch einzugehen sein wird, scheint auch das Ende der Tage, also das Kommen und Wirken des Messias, als unmittelbar bevorstehend erwartet worden zu sein. Doch als sich das Kommen des Messias verzögerte und die Reste der Sekte nach Damaskus geflüchtet waren, scheint man auf eine Auferstehung des Lehrers von den Toten gemeinsam mit dem Auftreten des Messias gehofft zu haben.

Auch im späteren Judentum wurde der Vers Hos 10, 12: „Bis daß er kommen und Gerechtigkeit lehren werde", auf den Propheten Elias bezogen. So heißt es u. a. Bekh. 24a: „Es sagte Rabba, der Sohn des Bar Chana, daß Rabbi Jochanan gesagt hätte: Er sah ein Schwein, das einem Mutterschaf nachlief. So ist letzteres frei von den Erstgeburtsbestimmungen und man darf es auch nicht essen. (Diese Vorschrift gilt solange), bis daß er kommen und Gerechtigkeit lehren werde." Raschi sagte dazu im Kommentar zur Stelle: „Bis daß Elias kommen und sie darin unterweisen werde, ob es erlaubt oder verboten sei"[78].

---

[76] XI, 5ff.

[77] So auch Segal a. a. O., S. 142: „... denn der Kommentar beschuldigt nirgends den Frevelpriester des Mordes am Lehrer der Gerechtigkeit."

[78] Vgl. Segal a. a. O., S. 152.

Weiters erklärte Dupont-Sommer über den Lehrer der Gerechtigkeit: „Comme lui il fut condamné et supplicié." Diese Erklärung begründete er aus dem Kommentar zu Habakuk 2, 7f: „Werden nicht plötzlich aufstehen deine Peiniger und erwachen deine Erschütterer und du wirst ihnen zur Beute werden? Denn du hast viele Völker beraubt, so wird dich der Überrest der Völker berauben. (Die Deutung bezieht sich auf) den Frevelpriester, der sich aufgelehnt hat... (längere Lücke)... sein Schlagen in den Gerichten des Unrechts. Und Grausiges böser Krankheiten tat man an ihm und Rache am Leibe seines Fleisches und daher heißt es: Denn du hast viele Völker ausgeplündert, darum wird der Rest der Völker dich plündern"[79]. In die Lücke ergänzt Dupont-Sommer: „... et il (der Frevelpriester) persécuta le Maître de justice, lequel fut] frappé par lui en vertu de jugements iniques"[80]. Daraus zieht er den Schluß: „Sans doute était-il un être divin, qui s' incarna, pour vivre et mourir comme un homme." Dazu muß gesagt werden, daß es an und für sich mißlich ist, aus der eigenen Ergänzung einer größeren Lücke Schlüsse zu ziehen, wenn sich die Ergänzung selbst durch keinerlei Reste von Buchstaben begründen läßt; darüber hinaus geht es nicht an, in der Lücke das Subjekt zu wechseln, wenn ein solcher Wechsel durch den Text, der in der Lücke kommentiert wurde, nicht geboten erscheint. Der Kommentar zu Hab 2, 8, dessen Erklärung aber die Lücke beinhaltet haben muß, kann sich niemals auf den Lehrer der Gerechtigkeit, sondern nur auf den Frevelpriester beziehen, dessen Erwähnung als Subjekt noch vor der Lücke erhalten ist. Nicht der Lehrer der Gerechtigkeit kann in den Augen seiner Gläubigen mit dem gemeint sein, der viele Völker ausgeplündert hat und daher nun selbst zum Raub der Völker werden wird, sondern nur der Frevelpriester. Aus dem Sprachgebrauch des Damaskusdokuments geht übrigens hervor, daß der Lehrer der Gerechtigkeit eines natürlichen Todes gestorben ist. Es heißt dort: „Vom Tage an, da der Lehrer der Gemeinde gestorben ist *(he'aseph)*, bis daß der Messias aus Aharon und Israel erstehen wird"[81]. Schon Segal wies darauf hin, daß der Ausdruck „sich einsammeln", *he'aseph*, einen natürlichen und keinen gewaltsamen Tod bedeutet[82]. Es kann also hier von einem göttlichen Wesen, das sich inkarnierte, um wie ein Mensch zu leben und zu sterben, nicht die Rede sein.

Ebenso ist in den Texten weder von einer Himmelfahrt des Lehrers der Gerechtigkeit und seinem Weilen in der Gegenwart Gottes die Rede, noch von einem Gericht, das er über Jerusalem vollzog, wie bereits dargestellt wurde[83]. Inwieweit, wie Dupont-Sommer behauptet,

[79] VIII, 16ff.
[80] A. a. O., S. 45f.
[81] II, I, 35f.
[82] A. a. O., S. 146.
[83] Es wurde hervorgehoben, daß nach dem Sektenkanon XI, 8 jedes Mitglied der Gemeinde zu den Himmelssöhnen gerechnet wurde. Außerdem kann sich die Stelle Habakuk-Kommentar XI, 4ff nur auf den Frevelpriester und nicht auf den Lehrer der Gerechtigkeit beziehen.

der Lehrer der Gerechtigkeit am Ende der Tage der souveräne Richter sein wird, läßt sich aus den Texten ebenfalls nicht mit Sicherheit entscheiden. Aus dem Sektenkanon geht jedenfalls hervor, daß alle Mitglieder der Gemeinschaft die Rache Gottes am Ende der Tage vollziehen werden. Somit dürfen diesbezügliche Anspielungen auf den Lehrer der Gerechtigkeit nicht überschätzt werden. In der Feststellung allerdings hatte Dupont-Sommer recht, daß der Lehrer der Gerechtigkeit eine Gemeinde des neuen Bundes gründet, und daß diejenigen, die an ihn glauben, auf seine Wiederkunft in Macht und Herrlichkeit am Ende der Tage hoffen. Doch ist es äußerst unwahrscheinlich, daß die Person des wiederkommenden Lehrers mit der des erwarteten Messias identisch ist.

Wichtige Einzelheiten über die eschatologischen Hoffnungen der Sekte bietet die siebente Kolumne des Habakuk-Kommentars. Es werden dort folgende Termini erwähnt: *Haddor ha'acharon* — das letzte Geschlecht, das Geschlecht der Endzeit. *g^{e}mar haqqeß* — Vollendung der Endzeit; *haqqeß ha'acharon* — die allerletzte Endzeit[84]. Alle drei Begriffe sind nähere Zeitbestimmungen für die Endzeit. Habakuk hat zwar Offenbarungen über das Geschlecht der Endzeit erhalten, doch vom näheren Termin, wann die Endzeit zu Ende gehen werde, von ihrer Vollendung, wußte er noch nichts. Erst der Lehrer der Gerechtigkeit war derjenige, der als letzter Prophet, „alle Geheimnisse der Worte Seiner Knechte, der Propheten" gekannt hat. Nur er konnte über die Vollendung der Endzeit Aufschluß geben. Somit scheinen mit seinem Auftreten die eschatologischen Naherwartungen und Spannungen, die die Sekte gewiß schon von Anbeginn bestimmt hatten, zum Durchbruch gekommen zu sein. Mit ihm war nach der Meinung seiner Anhänger die Vollendung der Endzeit angebrochen. Die Verfolgung und Machtlosigkeit des Lehrers in politischem Sinne muß viele an seiner Sendung und seiner Prophetenwürde irre gemacht und zum Abfall gebracht haben, da sie der Meinung waren, daß die Vollendung der Endzeit doch noch nicht angebrochen sei. Es liegt nahe, in dieser Gruppe das Haus Absalom oder den Essenismus zu sehen, wenn nicht beide, wie oben vermutet wurde, identisch gewesen sind. Doch gab es auch solche, die trotzdem, daß sich das allerletzte Ende hinauszog, weiterhin fest in ihrem Glauben und überzeugt blieben, daß es unmittelbar bevorstehe. Über sie sagt der Habakuk-Kommentar: „Das bezieht sich auf die Männer der Wahrheit, welche nach der Thora handeln, deren Hände im Dienste der Wahrheit nicht müde geworden sind, auch wenn das allerletzte Ende für sie sich hinzieht; denn alle Endzeiten Gottes kommen ihrer Ordnung gemäß, wie Er es für sie festgelegt hat in den Geheimnissen Seiner Klugheit"[85].

Ähnliche Vorstellungen finden sich schon im Sektenkanon. Die Herrschaft des Belijaal hat bereits begonnen und dauert noch an[86].

[84] Vgl. dazu *qe^s 'acharon* im Sektenkanon IV, 16f.
[85] VII, 10ff.
[86] I, 24; II, 19.

Obwohl er schon eine Persönlichkeit ist, die der Geschichte angehört, ist er weiterhin Realität. Der Gegenpol seiner Herrschaft ist die Gemeinde, deren Statuten im Sektenkanon und in einer späteren Form im Damaskusdokument vorliegen. Die Aufgabe dieser Gemeinde ist es nach dem Sektenkanon 8, 10: „Den Bund für die ewigen Gesetze aufzurichten und zum Wohlgefallen (Gottes) die Erde zu entsühnen und das Recht für den Frevel festzulegen." Dadurch ist bereits das Ziel bestimmt, auf das hin sich die Gemeinde des neuen und ewigen Bundes konstituiert hat[87], deren Lehrgebäude nunmehr dargestellt werden soll[88].

Die Hauptgrundsätze der Gemeinde waren die einer vollständigen Güter-, Lehr- und Lebensgemeinschaft, deren Zweck es war, die Mitglieder von den Missetätern abzusondern und sie zu einem reinen, heiligmäßigen und vollkommenen Lebenswandel anzuleiten[89]. Diejenigen, die auf diese Weise ein gottgefälliges Leben führten, waren dazu auserwählt, am Ende der Tage selbst die Rache an ihren Peinigern, den Ungläubigen, im Auftrage Gottes durchzuführen[90]. Mag sein, daß die immerwährende Wiederholung dieses Motivs, das anscheinend auch das Thema der Rolle „Krieg der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis" ist, auf die Mentalität der Kampfesstimmung im Streite um religiöse Freiheit zur Zeit der Religionsverfolgung des Antiochos IV. und der Verfolgung der Sekte durch die nur mehr politisch orientierten hasmonäischen Hohepriester-Könige zurückgeht. An der Spitze der Gemeinde, die hierarchisch organisiert war, standen Priester und Leviten[91]. Alle Ehrenstellen waren den Söhnen aus dem Priestergeschlecht der Aharoniden vorbehalten[92], und besondere Verehrung bezüglich der Lehre brachten die Mitglieder der Sekte den ṣadoqitischen Priestern entgegen[93]. Außerdem gab es in der Gemeinschaft noch einen oder mehrere Kontrollore und Aufseher[94] sowie das Amt eines Einsichtigen, dessen Aufgabe die Unterweisung in besonderem Sinne war[95]. An der Spitze der so organisierten Gemeinschaft stand ein „Rat der Gemeinde", der sich aus zwölf Israeliten und drei Priestern zusammensetzte, die in jeder Hinsicht vollkommen sein und auch in bezug auf monastische Enthaltsamkeit und andere Tugenden ein Vorbild sein mußten[96].

Wer sich als Proselyt der Gemeinschaft anschließen wollte, hatte einen Aufnahmeeid abzulegen, der anscheinend jährlich wiederholt werden mußte[97], „zur Thora des Moses entsprechend allem, was Er

[87] SK IV, 22; V, 5f; Habakuk-Kommentar II, 3.
[88] Die religionsgeschichtlichen Parallelen werden erst in den beiden nächsten Abschnitten behandelt.
[89] SK I, 11ff; V, 1ff.
[90] SK II, 5ff; VIII, 6f, 10; IX, 21f; X, 17ff.
[91] SK I, 21ff; II, 1, 4, 11.
[92] SK IX, 7.
[93] SK V, 2 und öfter.
[94] SK VI, 12, 14 u. a.
[95] SK III, 13; IX, 12.
[96] SK VIII, 1ff.
[97] SK II, 19.

befohlen hatte von ganzem Herzen und aus ganzer Seele zurückzukehren, entsprechend allem, was von ihr den Söhnen Sadoqs, den Priestern, die den Bund bewahren, offenbar war"[98]. Doch wurde nicht jedermann und niemand ohneweiters in den Bund aufgenommen. Er hatte ein zweijähriges Noviziat abzulegen, während dessen er in bezug auf seinen Sinn und seine Taten nach dem Gesetze geprüft wurde. Die ganze Gemeinde hatte über die Aufnahme eines jeden neuen Mitgliedes zu bestimmen. Während des ersten Jahres durfte der Novize nicht die Reinheit der Vollmitglieder berühren, d. h. er durfte am gemeinsamen Mahle, das sakralen Charakter hatte, nicht teilnehmen. Auch durfte er während dieses ersten Jahres noch nicht Anteil an der Gütergemeinschaft haben. Nach der Vollendung des ersten Probejahres fand eine strenge öffentliche Prüfung des Novizen statt und, wenn zu seinen Gunsten entschieden wurde, durfte zwar sein Vermögen der Gemeinschaftskasse schon anvertraut werden, doch lag es bis zur Vollendung des zweiten Jahres auf einem Sonderkonto, aus dem nichts für den Bedarf der Gemeinschaft entnommen werden konnte. Auch während des zweiten Jahres durfte der Novize noch nicht das sakrale Getränk der Gemeinde berühren. Wenn aber nach zweijährigem Noviziat von der Vollversammlung seine Zulassung bestätigt wurde, trug ihn der Aufseher in seine Liste ein, worauf er als Vollmitglied aufgenommen werden durfte[99].

Genau so wie ein neues Mitglied wurden diejenigen behandelt, die aus irgendwelchen Delikten aus der Gemeinschaft ausgeschlossen waren und wieder aufgenommen werden wollten. Doch galten für sie auch gewisse Sonderbestimmungen[100]. Außerdem scheint die Sekte eine jährliche Gemeinschaftsbeichte gekannt zu haben, wobei der jeweils Höhere der Beichtvater dessen war, der unter ihm stand. Doch ist von einem sakralen Charakter dieser Beichte nicht die Rede, sondern sie hatte eher einen organisatorischen Sinn, „um jedermann auf Grund seines Verstandes und der Vollkommenheit seines Wandels aufsteigen zu lassen und ihn entsprechend seiner Sündhaftigkeit zu degradieren"[101]. Jedermann, der als Vollmitglied in der Gemeinschaft war, mußte sich unbedingt von aller Umwelt absondern und durfte von Nichtmitgliedern nicht einmal Speise und Trank annehmen, wenn er nichts dafür bezahlt hatte. Denn alles Vermögen, soweit es nicht in den Dienst der heiligen Gemeinschaft gestellt wurde, ist unrein[102]. Der Abschluß von der sündigen Umwelt war so weitgehend, daß die Mitglieder nicht einmal theologische Streitgespräche mit den Nichtmitgliedern führen durften, sondern den Rat der Thora inmitten der Männer des Unrechts verbergen mußten[103].

[98] SK V, 7ff.
[99] SK V, 20ff; VI, 13ff.
[100] SK VIII, 16ff.
[101] SK V, 23f.
[102] SK V, 14ff; Damaskusdokument XVI, 6f.
[103] SK IX, 16f.

Diejenigen, die sich auf diese Weise streng von ihrer Umwelt abgeschlossen hatten und in jeder Beziehung eine Gemeinde von geprüften Vollmitgliedern bildeten, hofften auf Unsterblichkeit und ewiges Leben[104]. Wenn sie auch Opfer und Waschungen anscheinend nicht ganz ablehnten, so traten sie doch bei ihnen sehr zu Gunsten wahrer Opfergesinnung zurück. Wie aus dem Damaskusdokument hervorgeht, scheinen sie aber nicht vollkommene Opfergegner gewesen zu sein. Es heißt dort: „Nicht darf jemand ein Brandopfer, Speiseopfer oder Räucheropfer oder Holz zum Altare schicken durch einen Mann, der in bezug auf eine der angegebenen Unreinheiten unrein ist, denn dadurch würde er ihm gestatten, den Altar zu verunreinigen"[105]. Trotzdem findet der Verfasser des Sektenkanons scharfe Worte gegen den Opferkult, insoweit Blut dabei vergossen wurde, und stellt den Wert des Blutopfers weit zurück. „Wenn dies in Israel geschieht, entsprechend all diesen Verordnungen für das Fundament des Geistes der Heiligkeit, für die Wahrheit der Welt, (so geschieht es) um die Sündhaftigkeit des Frevels und den Abfall der Sünde zu entsühnen, und zum Wohlgefallen (Gottes) für das Land mehr als durch Opferfleisch und Opferfett. Hingegen ist aber der Beitrag der Lippen (d. i. Gebet) für das Recht wie das Wohlgefallen der Gerechtigkeit und die Vollkommenheit des Weges wie eine wohlgefällige Opfergabe"[106]. Ähnlich erachteten die Sektenmitglieder auch die Waschungen mit Wasser für bedeutungslos, wenn nicht wahre und echte Bußgesinnung damit verbunden war[107].

Es würde hier zu weit führen, das Lehrgebäude der Sekte und den inneren Aufbau ihrer Gemeinde im einzelnen darzustellen, da es dafür notwendig wäre, lange Abschnitte aus dem Sektenkanon wörtlich abzuschreiben, der als Ganzes im Anhang übersetzt ist. Ich will daher nur auf einige Hauptpunkte hinweisen, ohne dadurch ein vollkommen geschlossenes Bild zu bieten. Die in mancher Hinsicht von gnostischen Elementen nicht unbeeinflußt scheinende Lehre der Sekte beinhaltet folgende Hauptpunkte:[108] Alles hängt von Gott und seinem Heilsplane ab[109]. Im Menschen wirken zwei Geister, ein guter und ein böser. Über die Taten des Rechts herrscht ein Engelwesen, „Fürst des Lichtes", und über die Werke der Finsternis herrscht der „Engel der Finsternis", in dessen Bereich auch die böse Kraft Mastema wirkt. Der Engel der Finsternis verschuldet auch das Straucheln und Sündigen der Mitglieder der Sekte selbst[110]. Der Gott Israels und der Engel seiner Herrlichkeit stehen aber helfend den Söhnen des Lichtes (wie sich die Sektenmitglieder selbst bezeichnen) bei. Er kann dies tun, denn er hat

[104] SK IV, 6ff.
[105] XIV, 1ff.
[106] SK IX, 3ff.
[107] SK III, 4ff; V, 13f.
[108] SK III, 13ff.
[109] SK III, 15f.
[110] SK III, 17—24.

beide Geister geschaffen[111]. Den einen Geist liebt er, den andern haßt er[112]. Die Früchte des guten Geistes, die sich auf Erden im Leben nach den Regeln der Gemeinschaft äußern, sind „ewige Freude am ewigen Leben und die Fülle (oder Krone) der Herrlichkeit mit allem Glanze im ewigen Lichte"[113]. Die Früchte des bösen Geistes hingegen sind ewige Vernichtung durch die Verderberengel in der Finsternis des ewigen Feuers[114]. Gott selbst teilt den Menschen beide Eigenschaften zu gleichen Teilen zu, so daß es seine Aufgabe ist, seinen eigenen Weg zu wählen[115]. Doch wird der Zeitpunkt kommen, da er ein für allemal dem Frevel ein Ende setzen wird[116].

Die Statuten der Gemeinschaft beinhalten folgende Hauptpunkte:[117] Niemand darf in der Vollversammlung etwas gegen seinen Nächsten vorbringen, wenn er ihn nicht schon vorher vor Zeugen zurechtgewiesen hat[118]. Der Kleinere muß dem Größeren gehorchen[119]. Die Mitglieder essen, beten und beraten sich gemeinsam[120]. Überall, wo zehn Mitglieder der Sekte beisammen sind, muß ein Priester unter ihnen sein[121]. Der Priester segnet als erster das Brot und trinkt als erster den Most[122]. Ebenfalls muß in einer Gemeinschaft von zehn Sektenmitgliedern ein Mann sein, der immerwährend die Thora studiert[123]. Ein Drittel der Nächte müssen die Sektenmitglieder wachen, beten und Schriftstudium betreiben[124]. Wenn sie sich zum Rate der Gemeinschaft versammeln, so sitzen an erster Stelle die Priester, dann die Ältesten und an dritter Stelle dem Range nach die übrigen Mitglieder[125]. Die Gemeinde hatte auch einen richtigen Strafkodex und bestrafte ihre Mitglieder entweder dadurch, daß sie sie zeitweilig — bei schwereren Delikten auch dauernd — aus der Gemeinschaft ausschloß oder ihnen ihre Lebensmittelzuteilungen um ein Viertel kürzte[126]. Streng verboten war zu sprechen, wenn man nicht gefragt wurde. Um ein gleichzeitiges Sprechen von zwei Personen zu vermeiden, gab es genaue Vorschriften für das sich zu Worte-melden[127]. Unter anderem stand unter Strafsanktion: Veruntreuung des Vermögens der Gemeinschaft, Abfall zur Sündhaftigkeit der Umwelt, während der Versammlung Einschlafen, in die Mitte der Versammlung spucken, nackt einhergehen, blöd lachen und anderes[128].

[111] SK III, 24—26.
[112] SK IV, 1.
[113] SK IV, 2—8.
[114] SK IV, 9—14.
[115] SK IV, 15—17.
[116] SK IV, 18—20.
[117] SK VI, 1ff.
[118] SK VI, 1; Damaskusdokument X, 2.
[119] SK VI, 2.
[120] SK VI, 3.
[121] SK VI, 3; Damaskusdokument XV, 5.
[122] SK VI, 4—6.
[123] SK VI, 6f.
[124] SK VI, 7.
[125] SK VI, 8f.
[126] SK VI, 24ff. [127] SK VI, 10—13. [128] SK VII, 8—25.

Erinnernd an den neutestamentlichen Bericht über Johannes den Täufer heißt es im Sektenkanon: „Wenn dies in Israel der Gemeinde geschieht, so mögen sie sich auf Grund dieser Verordnungen aus der Mitte der Wohnstätte der Männer des Unrechts absondern, um in die Wüste zu gehen und dort den Weg des Herrn zu bereiten, so wie geschrieben steht: In der Wüste bereitet den Weg des Herrn, machet gerade in der Steppe den Pfad für unseren Gott (Is 40, 3)"[129].

Schon bei oberflächlicher Lektüre der Texte aus der Höhle von 'En Feścha fallen Parallelen mit dem Lehrgebäude jüdischer Sekten und auch dem des Juden-Christentums in seinen verschiedenen Spielarten auf. Man hat die Bedeutung der behandelten Handschriften zutreffend mit den Worten gekennzeichnet: *novam lucem afferunt ad cognoscendas condiciones religiosas et spirituales illius Judaismi ex quo nata est et quocum convivebat prima communitas Christiana*[130].

III.

Die Sekte von 'En Feścha und der Essenismus

Schon bei der Behandlung des Hauses Absalom, das im Habakuk-Kommentar als eine Gruppe von Menschen geschildert wird, die dem Lehrer der Gerechtigkeit nicht gegen den Lügenmann geholfen hat, wurde auf die engen Beziehungen zwischen der 'En-Feścha-Sekte und dem Essenismus aufmerksam gemacht. Mehrfach habe ich auch schon an anderer Stelle darauf hingewiesen[131], doch sollen hier darüber hinaus all diejenigen Punkte hervorgehoben werden, die die enge Verwandtschaft zwischen den beiden Sekten über jeden Zweifel erheben. Diese beiden Sekten scheinen aber nicht identisch gewesen zu sein, sondern nur in der Chasidim-Bewegung zur Zeit der Makkabäerkämpfe ihren gemeinsamen Mutterboden gehabt zu haben[132]. Als Hauptunterschied zwischen den beiden Sekten ist hervorzuheben, daß Josephus und Philon bei ihren Berichten nichts vom Lehrer der Gerechtigkeit wissen. Auch gründen sich die wesentlichsten Übereinstimmungen zwischen beiden Gruppen auf den Sektenkanon, der, wie schon erwähnt, der Zeit vor dem Lehrer der Gerechtigkeit angehört haben dürfte, also einer Zeit, da der Essenismus sich noch nicht von der 'En-Feścha-Sekte abgespalten hatte.

So wie die 'En-Feścha-Sekte war auch der Essenismus im inneren Aufbau wesentlich nach monastischen Grundsätzen angelegt. Auch der Essenismus kannte weitgehend die Gütergemeinschaft. Josephus Flavius berichtet von den Essenern, daß bei ihnen die Vorschrift bestehe, daß derjenige, der der Sekte beitreten wolle,

[129] SK VIII, 12—14. Vgl. Mt 3, 3 und Lk 3, 4.
[130] P. August Bea S. J.: VD 28 (1950) S. 361.
[131] BBB 1 (1950) S. 233; Wiener Zeitung 28. Mai 1950; Österreichische Furche 24. Juni 1950 und 21. April 1951.
[132] Am schärfsten trat Molin, a. a. O., S. 178 für die volle Identität der beiden Sekten ein.

sein Vermögen der Gesamtheit abtreten müsse, und daß Verwalter des gemeinsamen Vermögens durch Stimmenmehrheit gewählt werden[133]. Dies erinnert an die entsprechenden Verfügungen im Sektenkanon, wo es heißt: „Alle, die sich freiwillig zu Seiner Wahrheit bekennen, sollen all ihr Wissen, ihre Kraft und ihr Vermögen in die Gemeinschaft Gottes bringen[134]" und an das Amt des Verwalters, der die gemeinsame Kasse führte[135]. Wie bei der 'En-Feścha-Sekte war auch beim Essenismus Noviziat und Aufnahmeeid erforderlich. Josephus berichtet von einem dreijährigen Noviziat der Essener, indem das erste Jahr noch außerhalb des Ordens verbracht werden mußte[136]. Der Sektenkanon kennt allerdings nur ein zweijähriges Noviziat, dieses aber im Rahmen der Ordensgemeinschaft[137]. Von einer kleinen Axt, einem Lendentuch und einem weißen Gewand, das nach dem Bericht des Josephus schon jeder Novize des Essener-Ordens bekommen haben soll, weiß der Sektenkanon nichts. Bevor der Essener-Novize jedoch Vollmitglied wurde, mußte er einen furchtbaren Eid ablegen, daß er die Gottheit ehren, seine Pflicht gegen die Menschen erfüllen, niemand aus eigenem Antrieb oder auf Befehl Schaden zufügen werde, stets die Ungerechten hassen und den Gerechten beistehen wolle[138]. Dem entspricht die Eidesformel des Sektenkanons: „Das zu tun, was gut und recht vor Ihm ist, wie Er durch Moses und alle Seine Diener, die Propheten, befohlen hat, und jeden zu lieben, den Er erwählt, und zu hassen jeden, den Er verworfen hat ... alle Kinder des Lichtes, jeden nach seinem Lose im Ratschluß Gottes zu lieben und alle Söhne der Finsternis, jeden nach seiner Sündhaftigkeit in der Rache Gottes zu hassen"[139]. Ferner gehört dazu die in dem den Sektenkanon abschließenden Gebet enthaltene Aussage des Beters: „Den Streit der Männer des Unrechts werde ich bis zum Tage der Rache nicht ergreifen"[140]. Die Novizen des Essenerordens müssen sich ferner nach Josephus Flavius verpflichten, den Prinzipien des Ordens treu zu bleiben, „sollte man sie auch bis zum Tode martern"[141]. Dementsprechend beschwören die Novizen der 'En-Feścha-Sekte, „nicht zurückzukehren von der Ordnung der Sekte sei es aus Furcht oder aus Angst zur Zeit der Herrschaft des Ruchlosen"[142].

Der Höhepunkt essenischen Ordenslebens bestand in einem gemeinsamen Mahle, das sakralen Charakter gehabt haben dürfte[143]. Ebenso kennt auch der Sektenkanon eine gemeinsame Mahlzeit

[133] Bellum II, 8, 3.
[134] I, 11f.
[135] SK VI, 20ff.
[136] Bellum II, 8, 7.
[137] VI, 13ff.
[138] Bellum II, 8, 7.
[139] I, 2ff.
[140] X, 19.
[141] Bellum II, 8, 7.
[142] SK I, 17f.
[143] Bellum II, 8, 7.

die aus Obstsaft und Brot bestand und die von einem Priester präsidiert wurde, der als Erster die Speisen segnete und davon genoß[144]. Nach den Statuten für die Aufnahme von Novizen durften erst Vollmitglieder an diesem sakralen Mahle teilnehmen und das von den Priestern gesegnete Getränk zu sich nehmen[145].

In seiner Jugendschrift ‚Quod omnis probus liber sit' berichtete Philon über die Essener und ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte: „In der Philosophie pflegen sie nicht Logik und Physik, sondern die Ethik, und zwar im Anschluß an die von Gott geoffenbarten väterlichen Gesetze. Diese studieren sie immer, besonders jedoch am Sabbat, den sie durch Arbeitsenthaltung und Versammlung an geweihter Stätte heiligen. Dort sitzen sie dem Alter nach und hören zu, wie einer aus den Büchern vorliest, ein anderer, besonders Kundiger, das Unverständliche deutet, indem er es als Symbole verstehen lehrt und den tieferen Sinn herausstellt"[146]. Ähnlich heißt es im Sektenkanon: „Dies ist die Sitzordnung für die Zahlreichen, jedermann an seinem Platze. Zuerst sitzen die Priester, an zweiter Stelle sitzen die Greise und der Rest des Volkes sitzt jedermann an seinem Platze"[147]. Auf das Amt eines Schriftgelehrten scheint jene Stelle im Sektenkanon hinzuweisen, wo davon die Rede ist, daß in einer Gemeinschaft von mindestens zehn Mitglieder der Sekte auch ein Mann sein müsse, der immerwährend die Thora studiert[148]. Daß die Gläubigen der 'En-Feścha-Sekte die Bibel symbolhaft und nicht wörtlich erklärten, geht aus dem Habakuk-Kommentar mit aller Deutlichkeit hervor.

Von den Essenern sagt Josephus ferner, daß weder Geschrei noch sonstiger Lärm je das Haus entweihe, in dem sie ihre Mahlzeiten einnehmen. Jeder lasse den andern reden, wie ihn die Reihe trifft. Auf diejenigen, die sich außerhalb des Hauses befinden, mache die in demselben herrschende Stille den Eindruck eines schauerlichen Geheimnisses[149]. Ferner: „Dem Alter und der Mehrheit Gehorsam zu leisten, halten sie für ehrenvoll. Wenn daher zehn von ihnen beisammen sitzen, redet wohl keiner gegen den Sinn der übrigen neun. Ferner hüten sie sich vor anderen, oder nach der rechten Seite hin auszuspucken"[150]. Damit kann verglichen werden: „Nicht möge ein Mann in die Worte seines Gefährten hineinreden, bevor sein Bruder noch zu sprechen aufgehört hat. Auch soll er nicht sprechen, bevor die Reihe an ihn kommt, wie es vor ihm aufgeschrieben steht"[151], und: „jedermann der in der Mitte der Zahlreichen spuckt, wird dreißig Tage dafür bestraft"[152]. Bellum II, 8, 9

[144] VI, 4—6.
[145] SK VI, 20.
[146] 79—81.
[147] VI, 8f.
[148] SK V, 6f.
[149] Bellum II, 8, 5.
[150] Bellum II, 8, 9.
[151] SK VI, 10f.
[152] SK VII, 13.

berichtet Josephus ferner von einer Verschärfung der Sabbatgesetze bei den Essenern. Dasselbe Phänomen scheint noch im Damaskusdokument auf: „Man darf am Sabbat das Vieh nicht auf die Weide treiben mehr als 2000 Ellen von der Stadt. Man darf seine Hand nicht erheben, um mit der Faust zu schlagen. Ist jener störrisch, dann darf man es nicht aus dem Stalle treiben ... Man darf am Sabbat kein verschlossenes Gefäß öffnen ... Man darf am Sabbat seinem Vieh nicht beim Werfen helfen. Und fällt es in einen Brunnen oder in eine Grube, so darf man es am Sabbat nicht herausziehen[153]... Fällt jemand in eine Wassergrube oder sonst in eine Grube, dann darf man ihm nicht eine Leiter bringen oder sonst ein Gerät"[154].

Über den Opferkult der Essener berichtete Josephus: „Wenn sie Weihegeschenke an den Tempel schicken, bringen sie keine Opfer dar, weil sie heiligere Reinigungsmittel zu besitzen vorgeben. Aus diesem Grunde ist ihnen der Zutritt zum gemeinsamen Heiligtume nicht gestattet und sie verrichten demgemäß ihren Gottesdienst gesondert"[155]. Bei der Behandlung des Lehrgebäudes der 'En-Feścha-Sekte wurde bereits darauf hingewiesen, daß das Damaskusdokument zwar ein Brandopfer kennt[156], daß es aber im Sektenkanon für durchaus bedeutungslos angesehen wurde[157]. Es mag sein, daß der Essenismus, der schon vor der Auswanderung nach Damaskus eigene Wege gegangen war, im Hinblick auf die Blutopfer rigoroser war als die Gruppe, die an den Lehrer der Gerechtigkeit glaubte. Auch kann die in den Augen der Essener stattgehabte Entweihung des Altars durch unwürdige Priester zu Verschärfungen in dieser Richtung geführt haben. Trotzdem bleibt als Tatbestand: Die Polemik gegen den Opferkult war im Essenismus schärfer als im Sektenkanon und wesentlich schärfer als im Damaskusdokument[158].

Auch die Erklärung des Josephus: „Die Essener lehren, alles stehe unter der Macht des Verhängnisses und es komme bei den Menschen nichts vor, das nicht vom Geschicke bestimmt sei"[159] hat ihre Entsprechung im Sektenkanon: „Er gab den Menschen zwei Geister, in denen er wandeln könne ... das sind die Geister der Wahrheit und der Missetat"[160], und „darin besteht die Geschichte aller Menschenkinder, und entsprechend ihren Gruppierungen werden sie all ihre Engelchöre für ihre Generationen besitzen und auf ihren Wegen werden sie wandeln und alle Tat ihrer Werke (wird nur) in diesen ihren Gruppierungen (geschehen können)"[161].

[153] Vgl. Mt 12, 11.
[154] XIII, 1ff (besonders ab 14ff).
[155] Antt. XVIII, 1, 5.
[156] XIV, 1ff.
[157] IX, 3ff.
[158] Diese Tatsache wurde von Brownlee, BA 13 (1950) S. 64, zu wenig betont.
[159] Antt. XIII, 5, 9.
[160] III, 18f.
[161] IV, 15f. Vgl. dazu den apokryphen Psalm n. 5 (nach Sukeniks Zählung Bd. 2).

So wie die Essener glaubten auch die Mitglieder der 'En-Feścha-Sekte an eine unsterbliche Seele. Von den Essenern berichtet Josephus: „Den Guten sei ein Leben jenseits des Ozeans beschieden und ein Ort, den weder Regen, noch Schnee, noch Hitze belästige... Den Bösen dagegen weisen sie eine finstere Höhle von ewigen Qualen zu..."[162]; ferner: „Sie glauben an die Unsterblichkeit der Seele"[163]. Auch nach dem Sektenkanon sind die Früchte des guten Geistes ewige Freude am ewigen Leben in Herrlichkeit, während die Früchte des bösen Geistes ewige Vernichtung in der Finsternis des ewigen Feuers sind[164]. Die beiden Berichte stimmen außer in der Wahl der Vergleichsbilder vollkommen überein.

Aber auch noch in anderer Hinsicht sind Übereinstimmungen zwischen den beiden Sekten festzustellen und gerade an solchen Punkten, die bei Erklärungen und Darstellungen des Essenismus bisher manche Schwierigkeiten bereitet haben. Antt. XIII, 11, 2 und XV, 10, 5 berichtet Josephus von prophezeienden Essenern. Im Sektenkanon finden sich mehrfach Anspielungen auf das vollkommene Wissen der Sektenmitglieder, am deutlichsten vielleicht 11, 5ff, wo es heißt, daß ihnen Gott Wissen und kluge Einsicht gegeben habe, die vor den Menschenkindern verborgen sei und die ihre Gemeinschaft mit den Himmelssöhnen zum Rate der Gemeinschaft verbunden habe. Mit der Friedfertigkeit und dem weitgehenden monastischen Leben des Essenerordens war bisher die Nachricht bei Josephus, Bellum II, 20, 4, schwer zu vereinbaren, daß vor dem jüdischen Krieg ein Essener namens Johannes mit dem Oberbefehl über das strategisch überaus bedeutende Dreieck Jaffa—Lydda—Emaus betraut wurde. Im Sektenkanon finden sich, worauf schon hingewiesen wurde, eine Anzahl Stellen, die von der Rache sprechen, die dann, wenn die Zeit kommt, von den Mitgliedern der Sekte an all ihren Feinden vollzogen werden wird. Es mag wohl sein, daß man den Aufstand gegen die Römer als diesen Zeitpunkt erachtete, und daß nunmehr der Essenerorden die Zeit gekommen sah, die Waffen zu ergreifen. Wenn, was sehr wahrscheinlich ist, auch die Rolle „Krieg der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis" der Frühzeit der Sekte zuzuordnen ist, da der Lehrer der Gerechtigkeit noch nicht aufgetreten war, so wäre auch diese Schrift ein guter Beweis für die Streitbarkeit des Essenismus.

Der Bericht des Hippolytus über den Essenismus beruht weitgehend auf Josephus, doch scheinen ihm auch Quellen zur Verfügung gestanden zu sein, die dieser nicht kannte. Gewisse Verschiedenheiten in der Berichterstattung zwischen jüdisch-hellenistischen und frühchristlichen Autoren ergeben sich auch aus ihrem verschiedenen Interessengebiet und ihrem Leserpublikum. Doch kann Hippolytus die von Josephus abweichenden Mitteilungen

[162] Bellum II, 8, 11.
[163] Antt. XVIII, 1, 5.
[164] IV, 2—14.

nicht frei erfunden haben, da sie weitgehend mit dem übereinstimmen, was auch die 'En-Feścha-Texte berichten. Außer von monastischen und heiratenden Essenern, von denen auch Josephus weiß[165], berichtet Hippolytus, daß sie sich im Laufe der Zeit in vier Parteien gespalten hätten, von denen jede ihre eigene Lebensführung habe[166]. Gewiß ist eine dieser Gruppen die 'En-Feścha-Sekte selbst, deren Anhänger an den Lehrer der Gerechtigkeit als den wahren und letzten Propheten glaubten. Zur Kampfesstimmung der 'En-Feścha-Sekte und zu ihrem abgründigen Haß gegen alle, die ihren Glauben nicht teilten, paßt gut die Nachricht des Hippolytus: „Wenn einer von der zweiten Richtung hört, daß jemand von Gott spricht und dabei unbeschnitten ist, lauert er ihm, wenn dieser allein ist, irgendwo auf und droht ihm mit dem Tod, wenn er sich nicht beschneiden läßt; wenn dieser nicht gehorchen will, so kennt er keine Schonung, sondern bringt ihn um"[167]. Mag dies auch etwas übertrieben sein, in der Anlage paßt es doch gut zur inneren Einstellung derer, die an den Lehrer der Gerechtigkeit glaubten.

Noch eine weitere wichtige Übereinstimmung zwischen den Berichten des Hippolytus über das Essenertum und der Lehre der 'En Feścha-Sekte ist hervorzuheben. Demnach glauben die Essener, daß ein Weltenbrand stattfinden werde und die Ungerechten auf ewig bestraft würden[168]. Dazu paßt gut die Ansicht des Sektenkanons: „Die Heimsuchung aller, deren Lebenswandel böse ist, sei . . . im Feuer der Finsternis . . . bis zu ihrem Ende, bis daß überhaupt nichts mehr von ihnen übrig sein wird"[169]. Auch das Thema des Weltenbrandes wird in den 'En-Feścha-Texten angeschnitten. Im apokryphen Psalm 3 heißt es[170]: „Da ergießen sich die Bäche des Ruchlosen über alle Wasserlachen (wie) Feuer, das alle aufzehrt, die daraus schöpfen, zu vertilgen alles saftige und trockene Holz aus seinen Wasserrinnen, und es wird sich ausbreiten in lodernden Flammen bis zum Ende aller, die daraus trinken. An den Grundfesten der Erde wird es zehren und an der Weite des Festlandes. Die Abgründe der Berge werden verbrennen und die Wurzeln des Kiesels zu Bächen von Pech. Es wird aufzehren bis zur großen Urtiefe und die Bäche des Ruchlosen werden das Festland durch und durch spalten. Es werden toben die Tiefen des Urmeeres wegen der Menge der Bewegungen des Schlammes. Die Erde wird aufschreien wegen des Unglücks, das über die Welt gekommen ist; alle ihre Grundfesten werden zerbrechen und irrsinnig werden alle ihre Bewohner, weich werden sie wegen des großen Unglücks, denn Gott wird rasen in der Fülle Seiner Kraft, toben wird die Wohnung Seiner Heiligkeit in der wahren Stärke Seiner Herrlichkeit. Das

[165] Bellum II, 8, 13. Vgl. dazu Damaskusdokument VIII, 23f.
[166] Adv. haer. X, 26.
[167] Adv. haer. X, 26.
[168] Adv. haer. X, 27.
[169] IV, 11ff.
[170] Nach Sukeniks Zählung, Bd. 2.

Heer des Himmels wird seine Stimme erheben, wanken und beben werden die Grundfesten der Welt und der Krieg der Himmelsrecken wird sich über die ganze Erde ausbreiten; nicht wird er aufhören, bis zur (Vollendung der) beschlossenen Vertilgung. Nichts ist dem gleich."

So wie Hippolytus scheint sich auch Philaster von Brescia auf die 'En-Feścha-Sekte und nicht auf den Essenismus zu beziehen, wenn er sagt: *Christum autem dominum Dei filium non exspectantes nec in lege atque prophetis eum dominum agnoscentes ennuntiatum, sed ut prophetam aut iustum hominem solum credentes exspectant*[171]. Es ist nicht von der Hand zu weisen, im Ausdruck *iustus homo* eine Anspielung auf den Lehrer der Gerechtigkeit zu sehen. Doch scheint der Christ Pilaster von Brescia hier die Erwartung des wiederkehrenden wahren Propheten, des Lehrers der Gerechtigkeit, entsprechend der judenchristlichen, ebionitischen Anschauung mit der Nachricht im Damaskusdokument verwechselt zu haben, da gemeinsam mit der Auferstehung des Lehrers auch das Kommen des Messias erwartet wurde.

Somit trägt der Fund in der Höhle von 'En Feścha auch zum besseren Verständnis der Quellen und Nachrichten über den Essenismus bei und bestätigt in vielen Punkten deren Richtigkeit, die bisher oft durch überkritische Forscher sehr in Zweifel gezogen wurde[172]. Allerdings beziehen sich einige Berichte der patristischen Literatur nicht auf den Essenismus selbst, sondern auf eine größere Gruppe von Sekten, deren bedeutendste die 'En-Feścha-Sekte gewesen sein dürfte. Es ist auch verständlich, daß christliche Schriftsteller eine Persönlichkeit wie die des Lehrers der Gerechtigkeit nicht übersehen konnten. Zusammenfassend kann über die Beziehungen zwischen der 'En-Feścha-Sekte und dem Essenismus mit Brownlee gesagt werden: „The points of agreement or similarity between the covenanters and the Essenes are so numerous and cover such a wide range of categories of comparison, it is clear that they belong to the same secte type"[173], und: „the name Essenes may have been applied to several similar but quite distinct groups. It is not impossible that the judaean covenanters were among the groups sometimes designated by this name"[174].

IV.

Die Sekte von 'En Feścha und das Judenchristentum[175]

Als einziger hat Teicher versucht, die Handschriften aus der Höhle von 'En Feścha als Schrifttum des judenchristlichen Ebioni-

[171] Adv. haer. 9.
[172] Vgl. Bauers Artikel in Pauly-Wissowas Realencyklopaedie der klassischen Altertumswissenschaft, Supplementbd. IV. Sp. 386ff.
[173] Brownlee, BA 13 (1950) S. 65. [174] Burrows, OTS 8 (1950) S. 180.
[175] Der vorliegende Abschnitt wurde angeregt durch das grundlegende Werk über das Judenchristentum von Hans Joachim Schöps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949.

tismus zu bezeichnen. Bei der Behandlung des Alters der Sekte wurde auf die Teicherschen Thesen des näheren eingegangen und erwiesen, daß sowohl vom archäologischen als auch vom religionshistorischen Standpunkt die Identifizierung der beiden Sekten nicht wahrscheinlich ist. Wenn Teicher auch sagt: „A detailed study of the Ebionite religious customs and beliefs must be delayed until all the scrolls discovered are published"[176], so ergibt doch die von Schöps vorgenommene Sichtung und äußerst glaubhafte Kritik am Quellenmaterial des Ebionitismus nicht nur Übereinstimmungen zwischen diesen beiden Sekten, sondern auch Widersprüche in entscheidenden Glaubensgrundsätzen. Teicher beriefe sich darauf, daß im Habakuk-Kommentar 12, 2—6 zweimal der Name *'ebhionim*, „Arme", als Bezeichnung für die Mitglieder der Sekte gebraucht wird[177]. Doch führten die Mitglieder daneben noch zahlreiche andere Selbstbezeichnungen, wie: Söhne des Lichtes, Söhne der Wahrheit, Himmelssöhne usw. Aus der Namensidentität allein können keine Schlüsse gezogen werden, wenn sie sich sonst nicht durch stichhältige Gründe beweisen lassen. Die Bezeichnung *'ebhion* taucht auch noch im zweiten apokryphen Psalm auf:[178] „Aus der Gemeinde der Heuchler hast Du die Seele des Armen *('ebhion)* befreit, den sie zugrunde richteten und dessen Blut sie vergießen wollten, weil er Dir gedient hat ... Du aber, mein Gott, halfst der Seele des Armen und Schwachen *('ani w'raš)* aus der Hand dessen, der stärker ist als er." Aus dem Wechsel der Bezeichnung für „Armer" scheint aber hervorzugehen, daß es sich hier wie im Habakuk-Kommentar nur um eine Selbstbezeichnung der Sektenmitglieder und ganz allgemein um ein Attribut handelt, das die elende Lage der Sektenmitglieder veranschaulichen soll. Es geht zu weit, darin eine Anspielung auf die Gütergemeinschaft der Sekte zu sehen. Anders liegt es wohl beim Namen der judenchristlichen Ebioniten selbst, der auf die Seligpreisung der Armen in der Bergpredigt (Mt 5, 3 und Lk 6, 20) zurückgehen mag.

Die Zusammenfassung seiner religionsgeschichtlichen Untersuchungen führte Schöps zu dem Schluß: „Letzten Endes stellen die Ebioniten trotz ihres häretischen Jesusglaubens den Ausläufer einer bestimmten jüdischen Religionspartei der Hasmonäerzeit dar — des Essenismus, der die Absonderungstendenz der Pharisäer voll verwirklicht hat"[179]. Die Beschäftigung mit den 'En-Feščha-Texten führt zum selben Ergebnis und daher ist es wohl auch statthaft, den Inhalt der 'En-Feščha-Texte mit dem Ebionitismus, wie ihn Schöps dargestellt hatte, zu konfrontieren.

Die deutlichste Ähnlichkeit zwischen den Praktiken der 'En-Feščha-Sekte und der Gütergemeinschaft der Urgemeinde ergibt sich aus der Erzählung von Ananias und Saphira[180]. Hier ähnelt

[176] JJS 2 (1951) S. 96.
[177] A. a. O., S. 94.
[178] Nach Sukeniks Zählung, Bd. 2.
[179] A. a. O., S. 316.
[180] Apg 5, 1—10.

das Amt der Apostel, besonders das des Petrus, sehr dem des Aufsehers in der 'En-Feścha-Sekte, der auch die Novizen aufnahm, die ihm dabei ihr ganzes Vermögen für die Gemeinschaft überlassen mußten.

Die Christologie der Ebioniten ähnelt sehr der Auffassung der Sekte vom Lehrer der Gerechtigkeit. Bei den Ebioniten scheinen der Lehrer der Gerechtigkeit und der Messias zu einer Person geworden zu sein. Der ebionitische Christus ist Mensch, von menschlichen Eltern auf natürliche Weise geboren, doch ist er als der erwartete Menschensohn und *novus Moses*, d. h. allerletzter Prophet, der bindende Interpret des Gesetzes und Reiniger desselben von falschen Perikopen. Durch seinen gerechten Lebenswandel wurde er von Gott — bei seinem Tod am Kreuze oder schon bei der Taufe im Jordan — an Sohnesstatt adoptiert. Im Dialog mit Tryphon sagt Justin: „Es gibt nämlich, meine Freunde, unter eurem Volke Leute, welche zwar zugeben, daß Jesus der Christus ist, aber behaupten, er sei Mensch von Menschen gewesen"[181]; und Tryphon antwortet darauf: „Wer behauptet, er sei Mensch geworden, dann, weil die Wahl ihn getroffen hatte, gesalbt und so zu Christus geworden, dessen Rede überzeugt, wie mir scheint, mehr, als wenn ihr so redet, wie du es tust[182]. Wir alle erwarten nämlich einen Christus als Menschen von Menschen, den nach seiner Ankunft Elias salbt"[183]. Dementsprechend heißt es in den pseudoklementinischen Rekognitionen 1, 48: *Qui in aquis baptismi filius a Deo appellatus est.* Nach judenchristlicher (ebionitischer) Theologie hatte Jesu Kreuzestod keine soteriologische Bedeutung. Erst seine Wiederkunft in Macht und Herrlichkeit werde der Herrschaft des Bösen ein Ende setzen. Hieronymus (ad Jes. 35) faßt dies in die Worte: *Quae omnia nos iuxta apostolum Paulum in primo salvatoris interpretamur adventu, Judaei autem et nostri judaizantes ad secundum referunt*[184]. Über die Prophetenwürde Christi heißt es Rec. 2, 22: *Nam et ipse verus propheta ab initio mundi per saeculum currens festinat ad requiem.* In Christus ist also der wahre Prophet zur Ruhe gekommen. Was bei allen anderen Propheten nur stückweise geoffenbart wurde, gab er ohne Einschränkung aus der Fülle seines Prophetenamtes kund.

All dies erinnert an die Eigenschaften des Lehrers der Gerechtigkeit. Er ist der letzte und wahre Prophet, der „alle Geheimnisse Seiner Diener, der Propheten, weiß und sie offenbaren kann". Auch er steht am Ende und zugleich am Höhepunkt der Prophetie. Als die Mitglieder der Sekte Gott aus reinem Herzen gesucht hatten und zwanzig Jahre noch nicht den richtigen Weg beschreiten konnten, kam erst der Lehrer, um die Sekte auf den richtigen Weg zu leiten. Daraus ist zu entnehmen, daß er bestimmt auch bindende

[181] 48, 4.
[182] Justin vertrat die kirchliche Lehre der Präexistenz Christi in Gott von jeher und der Geburt aus der Jungfrau Maria.
[183] 49, 1.
[184] PL 24, 378.

Gesetzesinterpretationen erlassen haben wird. Sowohl die in Sektenkanon als auch im Damaskusdokument erhaltenen Vor schriften gehen über den Wortlaut der biblischen Gesetze hinaus Das Wiederkommen des Lehrers der Gerechtigkeit ist zeitlich zu sammenfallend mit dem soteriologischen Ereignis schlechthin, dem Kommen des Messias. Da nirgends vom Lehrer der Gerechtigkeit ausgesagt wird, daß er nicht als gewöhnlicher Mensch geboren wurde, scheint er auch nach der Vorstellung seiner Gläubigen nur ein Mensch von Menschen gewesen zu sein. Da er aber als letztendlich Gerechter auch zum Lehrer der Gerechtigkeit wurde, würdigte ihn Gott der Fülle der Prophetie.

Eine der Quellen für die ebionitische Menschensohnerwartung ist das zum essenischen Schrifttum gehörige Henochbuch. Henoch 46f heißt es: „Dies ist der Menschensohn, der Gerechtigkeit besitzt, in dem die Gerechtigkeit wohnt, ... (48) ... denn die Gerechten haßten und verachteten diese Welt der Ungerechtigkeit und haßten auch alle ihre Werke und Wege im Namen des Herrn der Geister. Dies erinnert sehr an zahlreiche Stellen im Sektenkanon, auf die bei der Behandlung des Lehrgebäudes der Sekte ausführlich ein gegangen wurde. Eine weitere wichtige Übereinstimmung betrifft das Leben nach dem Tode: Nach den pseudoklementinischen Homilien werden die Körper, wenn sie sich bei der Auferstehung von den Toten dem Licht zuwenden, engelgleich, worauf sie sehen können[185]. Dies erinnert an jene Stellen im Sektenkanon, wo von der ewigen Freude im ewigen Leben und der Fülle (oder Krone der Herrlichkeit mit allem Glanze ewigen Lichtes die Rede ist[186]. Ebenso wie der Sektenkanon und der Essenismus lehnt der Ebionitismus die mit Blut verbundenen Opfer ab. Doch geht er in der Schärfe der Polemik gegen den Opferkult weit über diese seine Vorbilder hinaus. Nach der Vorstellung des Ebionitismus ist Aharon der negative Partner im Syzygienpaar Moses — Aharon und als der Vater des blutigen Opferkultes eine in jeder Beziehung abzulehnende Person[187]. Diese Ablehnung Aharons findet sich nirgends in den Schriften von 'En Feŝcha, im Gegenteil, die Söhne Aharons nehmen die größten Ehrenstellen ein.

Eine interessante Übereinstimmung zwischen Ebionitismus und Sektenkanon findet sich noch in bezug auf den Begriff „Gesetz der Freiheit". Im selben Zusammenhang, da von der Ablehnung des Opferkultes die Rede ist, heißt es Rec. 1, 37: *Paucorum namque est recta cum libertate sententia.* Der Sektenkanon erwähnt mehrfach ein *choq cheruth*, „Gesetz der Freiheit": „Wir segnen entsprechend dem Gesetze der Freiheit auf ewig ... und solange ich bin, ist das Gesetz der Freiheit auf meinen Lippen, ... und wie das Gesetz der Freiheit steht meine Sündhaftigkeit vor meinen Augen"[188].

[185] XVII, 16.
[186] IV, 7f.
[187] Schöps a. a. O., S. 226.
[188] X, 6, 8. 11.

Aus den angeführten Beispielen, die doch nicht alle nur zufällige Übereinstimmungen sein dürften, ergibt sich wohl ein enger Zusammenhang zwischen der Theologie der 'En-Feścha-Sekte und den Anschauungen des dissidenten Judenchristentums, des Ebionitismus. Unter christlichem Einfluß sind im Ebionitismus mancherlei Verschiebungen eingetreten, doch lassen sich seine Wurzeln leicht bis in das jüdische Sektenwesen der vorchristlichen Zeit zurückverfolgen. Dies erklärt aber auch das Phänomen des Entstehens der judenchristlichen Häresie. Es war für Gläubige aus den Reihen derer, deren Eltern und Großeltern an den Lehrer der Gerechtigkeit, seine Prophetenwürde und seine Verkündigung geglaubt und sein Wiederkommen erhofft hatten, nichts näherliegend, als diesen ihren Glauben auf den Messias, Jesus von Nazareth, auszudehnen.

Die 'En-Feścha-Sekte geht somit in ihren Anfängen bis auf die Chasidimbewegung der Makkabäerzeit zurück, erreicht ihren Höhepunkt in der Person des Lehrers der Gerechtigkeit etwa zur Zeit Alexander Jannais, hat im Essenismus eine Schwester- oder Tochterbewegung, beeinflußt zahlreiche judenchristliche Kreise der Urgemeinde und führt schließlich — wobei natürlich auch noch andere Komponenten maßgebend sind — zur Abspaltung des dissidenten Judenchristentums, des Ebionitismus, von der Kirche.

TEXTANHANG*

I. Der Sektenkanon

(I) (Die von Millar Burrows[1] edierte erste Kolumne ist nicht die erste Kolumne des Werkes in seiner ursprünglichen Form. Anläßlich der wissenschaftlichen Untersuchung der Höhle im Frühling 1949 wurden unter anderem Fragmente gefunden, die zweifellos den Anfang des Sektenkanons bildeten[2]. Diese vom Rockefeller-Museum in Jerusalem erworbenen Bruchstücke sind noch nicht veröffentlicht, doch teilte R. de Vaux mit, daß darin die Forderung erhoben wird, die Sektenmitglieder von Jugend auf aus dem Buche Hagu zu unterrichten, das auch im Damaskusdokument mehrfach erwähnt wird [11, 2; 15, 5; 17, 5][3]).

[Dies sind die Vorschriften] für [die ganze Gemeinde einschließlich Kinder und Frau]en, zu leb[en entsprechend der Ordnu]ng der Gemeinde, zu suchen Gott [in seinen Anordnungen, indem man sich gemeinschaftlich hingibt[4]] zu tun, was gut und recht vor Ihm ist, so wie Er durch Mose und alle seine Diener, die Propheten, befohlen hat; zu lieben jedermann, den Er erwählt und jedermann zu hassen, den Er verworfen hat; sich von allem Bösen fern zu halten und allen guten Werken anzuschließen; wahr und gerecht zu handeln und recht zu tun

---

* Infolge der Anwendung von Maschinensatz mußte für hebräische Texte, die in den Anmerkungen anzuführen waren, eine vereinfachte Transkription verwendet werden.

[1] Millar Burrows, The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Vol. II, Fasc. 2, New Haven 1951.

[2] P. R. de Vaux, RB 57 (1950) S. 426; J. van der Ploeg O. P., Bibliotheca Orientalis 8 (1951) S. 114.

[3] Siehe Anm. 2.

[4] Die Ergänzungen bis hierher nach William H. Brownlee auf Grund der Fragmente, die sich im Rockefeller-Museum befinden; BASOR 121, S. 8f.

im Lande und weiterhin nicht in Willkür des sündigen Herzens und lüsternen Auges zu gehen, nämlich alles Böse zu tun; ferner alle, die sich freiwillig bekennen, im Bunde der Gnade gemäß den Gesetzen Gottes zu handeln, dazu zu bringen, eine Gemeinde zu sein im Rate Gottes und rechtschaffen vor Ihm zu wandeln, entsprechend allem, was offenbar ist für die Zeiten ihrer Bezeugungen[5]; ebenso zu lieben alle Söhne des Lichtes, jedermann nach seinem Verdienst[6], im Ratschluß Gottes, und zu hassen alle Söhne der Finsternis, jedermann nach seiner Sünde, in der Rache Gottes. Alle diejenigen, die sich freiwillig zu seiner Wahrheit bekennen, sollen all ihr Wissen, ihre Kraft und ihr Vermögen in die Gemeinde Gottes bringen, um ihr Wissen in der Wahrheit der Gesetze Gottes zu läuten und ihre Kraft entsprechend der Vollkommenheit Seiner Wege einzuordnen und all ihr Vermögen nach dem Ratschluß Seiner Gerechtigkeit; keines von den Worten Gottes übertreten, dann, wenn sie eintreffen[7], ihre Zeit nicht herbeidrängen, noch sich bei ihren festgesetzten Zeiten[8] verspäten und von den Worten Seiner Wahrheit weder nach rechts noch nach links abweichen[9]. Alle diejenigen, die sich der Satzung der Gemeinde unterwerfen, gehen vor Gott einen Bund ein, alles, was Er befohlen hat, zu tun und sich von Ihm nicht abzuwenden aus irgendwelcher Furcht, Angst, Not und ... zur Zeit der Herrschaft des Belija'al[10]. Wenn sie in den Bund eingehen, werden die Priester und die Leviten den Gott der Erlösung und alle Taten Seiner Wahrheit preisen und alle diejenigen, die in den Bund eingehen, sprechen darauf hin: Amen, Amen.

Sodann erzählen die Priester von der Gerechtigkeit Gottes in Seinen großen Taten und teilen all die Erweise Seiner Gnade und Barmherzigkeit über Israel mit. Die Leviten erzählen die Vergehen der Söhne Israels und jeden Frevel ihrer Treulosigkeit und ihrer Sünden, (die sie) zur Zeit der Herrschaft des Belija'al[11] (begangen haben). [All]e diejenigen, die in den Bund eingehen, legen daraufhin das Sündenbekenntnis ab und sprechen: Wir und unsere Väter vor uns haben uns vergangen, gesündigt und gefrevelt, da wir gewandelt sind[12] ... Wahrheit und Gerechtig[keit] ... Sein Gericht auf uns und auf unseren Vätern. **(II)** Und

---

[5] *kol ha-nigloth lemo'ade te'udotham. kol* ist zu *kekhol* zu ergänzen. Dieser schwer zu verstehende Satz wird von Sukenik, Bd. 2, S. 28 übersetzt: Entsprechend den zuständigen Erklärungen, die von den Leitern der Sekte der Thora gegeben werden. Bauchet, RB 56 (1949) S. 584: *(scil. observare) omnia revelata convocationibus testimoniorum eorum.* Brownlee, a. a. O., S. 9: In all things that are revealed according to their appointed seasons. Ploeg, a. a. O., S. 115: selon tout ce qui a été révélé à leurs temps de témoignage. Zu meiner Übersetzung siehe BBB 1 (1950) S. 235.

[6] Auf Grund des Gegensatzes zur Sünde scheint *goral* hier nicht „Los", sondern „Verdienst" zu bedeuten.

[7] *beqişehem:* Dann, wenn sie eintreffen werden. *qeş* ist hier wie fast immer in diesen Texten ein eschatologischer Terminus und bedeutet etwa „Endzeit". BBB 1 (1950) S. 236 Anm. 40 faßte ich *qeş* als „Grenze einer halachischen Bestimmung" auf. Doch ist diese Bedeutung im Sektenkanon sonst nicht belegt. Bauchet a. a. O., S. 584: *in temporibus eorum.*

[8] *mo'ed* scheint hier nicht „Fest" zu bedeuten, wie Ploeg a. a. O., S. 115 annimmt.

[9] Der Sinn des ganzen Satzes ist eschatologisch. *Dibhre 'El* „Worte Gottes" scheint Prophezeiungen und Vorschriften zu bedeuten, die das Ende der Tage betreffen. Die Sektenmitglieder müssen das Ende der Tage erwarten, doch dürfen sie nicht verzagen, wenn es nicht sofort kommt.

[10] J. T. Milik, VD 29 (1951) S. 136: *neve revertantur retro ab Eo ob ullum timorem, terrorem et probationem eorum per tentationem in dominio Belial.*

[11] Der Belija'al muß also bereits eine historische Persönlichkeit sein.

[12] Milik, a. a. O., S. 136, ergänzt: *Quia [am]bulavimus [in pravitate et non in] veritate. Justus autem [est Deus in omnibus operibus] judicii Sui erga nos et erga patres nostros.*

im Erbarmen Seiner Gnade hatte Er Mitleid mit uns von Ewigkeit zu Ewigkeit. So segnen die Priester alle Männer des Loses Gottes, die auf allen Seinen Wegen vollkommen gehen und sprechen: Er möge dich segnen mit allem Guten, dich bewahren von allem Bösen, dein Herz mit dem Verstande des Lebens erleuchten, sich deiner im Wissen der Ewigkeit erbarmen und Sein huldvolles Antlitz für den ewigen Frieden zu dir erheben. Die Leviten aber verfluchen alle Männer des Loses des Belija'al, heben an und sprechen: Verflucht bist du. In allen Taten der Bosheit deiner Sünde wird dich Gott zum Gegenstand der Mißhandlung in den Händen all derer, die Rache nehmen, machen und wird dein Ende mit Vertilgung heimsuchen durch die Hand all derer, die Vergeltung üben. Verflucht bist du ohne Gnade, entsprechend der Finsternis deiner Taten und vom Zorne getroffen bist du in der Verdammnis des ewigen Feuers[13]. Wenn du Gott rufen wirst, wird Er sich deiner nicht erbarmen und Er wird nicht vergeben, um deine Sünde zu entsühnen. Er wird Sein zorniges Antlitz erheben, um Sich an dir zu rächen. Und du wirst keinen Frieden haben im Munde aller, die an der ererbten Sitte festhalten. Alle diejenigen, die den Bund eingehen, sagen nach denen, die gesegnet und verflucht haben: Amen, Amen.

Sodann fahren die Priester und die Leviten fort und sprechen: Verflucht sei in den bösen Gedanken[14] seines Herzens, wer in diesen Bund eingeht und trotzdem den Anstoß seiner Sünde vor sich hinstellt[15], um zu ihr zurückzukehren. Und wer die Worte dieses Bundes hört und sich dabei in seinem Herzen selig preist und spricht: Friede sei mit mir, denn in der Verstocktheit meines Herzens will ich wandeln[16], Du ...[17] seinen durstigen Geist mit Betrunkenheit ohne Vergebung. Der Zorn Gottes und der Eifer Seiner Gerichte werden gegen ihn entbrennen. Bis zur ewigen Vertilgung werden alle Flüche dieses Bundes an ihm haften und Gott wird ihn zum Bösen hin absondern. Auch ist er ausgetilgt aus der Mitte aller Söhne des Lichts, wenn er sich in seinen sündigen Gedanken von Gott wieder abwendet und den Anstoß seiner Sünde inmitten der ewiglich Verfluchten zu seinem Lose macht. Alle, die in den Bund eingehen, sagen nach ihnen: Amen, Amen.

So sollen sie Jahr für Jahr tun, solange die Herrschaft des Belija'al andauert[18]. Entsprechend ihrer geistlichen Rangordnung einer hinter dem andern gehen die Priester als erste in den Bund ein[19]; daraufhin kommen die Leviten und das ganze Volk geht an dritter Stelle in den Bund ein[20], einer nach dem andern, nach Gruppen zu tausend, zu hundert, zu fünfzig und zu zehn, damit jedermann in Israel seinen Platz in der Gemeinde Gottes für den Ratschluß der Ewigkeit kenne.

Nicht soll sich jemand von seinem Platze weg erniedrigen, und nicht darf er sich über den Platz seines Loses erheben, denn alle[21] werden sie in der Ge-

[13] Wörtl. Finsternis.

[14] *'arur begillule libbo. gillulim* eigentlich Klötze, Götzenbilder. *gll* — wälzen, schlechte Gedanken wälzen, sündigen. Das Wort *gillulim* will hier nicht Götzen selbst, sondern götzendienerische, scheußliche, sündige, böse Gedanken bedeuten.

[15] Zitat frei nach Ez 14, 4. Ploeg a. a. O., S. 116 vokalisiert irrtümlicherweise *mikke'šol* an Stelle von *mikhšol* und übersetzte daher: parce que son crime le fait trébucher.

[16] [17] Das Wort *'elekh* und das darauffolgende Wort sind nicht sehr deutlich zu erkennen, daher bleibt zu bezweifeln, ob die gebotene Übersetzung „will ich wandeln" auch dem Texte entspricht. Etwas frei übersetzte Milik, a. a. O., S. 137: *pereat spiritus eius, sive satians, sive satiatus, sine condonatione.*

[18] Die Herrschaft des Belija'al, von der I, 23, 24 wie von einer historischen Erscheinung gesprochen wurde, dauert also noch an.

[19] [20] *beserekk* — in den Bund. Sonst heißt *serekk* in diesen Texten wie *seder* „Ordnung". Hier scheint aber die Bundesordnung anläßlich der alljährigen Erneuerung gemeint zu sein.

[21] *hakkol jihju* könnte auch heißen „alles wird sein". So Ploeg a. a. O., S. 116.

meinde der Wahrheit und der Demut des Guten sein, [für][32] die Liebe der Gnade und für den Gedanken der Gerechtigkeit, den jedermann seinem Nächsten nach heiligem Ratschluß und nach demjenigen derer, die der Gemeinschaft der Ewigkeit[33] angehören (entgegenbringt). Und jeder, der sich weigert, [in den Bund Got]tes einzutreten, um weiterhin in der Verstocktheit des Herzens zu wandeln, nicht ... Gemeinde Seiner Wahrheit, denn seine Seele **(III)** hat verworfen die Züchtigungen des Wissens der Rechtssprüche der Gerechtigkeit; nicht ist stark für den Umwender sein Leben[34] und zu den Rechtschaffenen wird er nicht gerechnet werden. Sein Wissen, seine Kraft und sein Vermögen darf man nicht in den Rat der Gemeinde bringen, denn mit dem Soldatenstiefel des Frevlers tritt Er ihn nieder[35]. Doch erlöst Er ihn[36], wenn er umkehrt. Nicht rechtfertigt Er den, der sich die Verstocktheit seines Herzens gestattet und Finsternis wird er erblicken. Der Wege des Lichtes wird er vor den Augen der Vollkommenen nicht würdig befunden werden. Nicht kann er sich durch Entsühnungen rechtfertigen, sich nicht rein machen durch die Wasser der Unreinheit[37], sich in Meeren, (Seen) und Flüssen nicht heiligen und nicht rein werden in allen Wassern des unreinen Waschens. Alle seine Tage wird er unrein sein, solange er sich weigert, die Satzungen Gottes (anzunehmen), um sich in der Gemeinde Seines Ratschlusses[38] nicht in Zucht nehmen zu müssen. Denn (nur wenn) im Geiste des Ratschlusses der Wahrheit Gottes die Wege des Menschen (sind), werden alle seine Sünden gesühnt, damit er das Licht des Lebens erschauen könne. Wer im heiligen Geist in Seiner Wahrheit zur Gemeinde wird, den macht Er von allen seinen Sünden rein, im Geiste der Rechtschaffenheit und Demut wird seine Sünde gesühnt und in der Demut seines Herzens[39] für alle Gesetze Gottes wird sein Fleisch rein, mehr als wenn er sich mit dem Wasser der Unreinheit besprengen würde[40] oder sich heiligen würde mit den Wassern ...[41]. Er soll recht machen seine Schritte, um vollkommen auf allen Wegen Gottes zu wandeln, so wie er für die Zeiten Seiner Bezeugungen befohlen hat. Nicht darf er davon nach rechts oder nach links abweichen und nicht eines von allen seinen Worten übertreten, dann wird Gott die Ihm wohlgefälligen Entsühnungen annehmen[42], was ihm dann zum Bunde für die ewige Gemeinde gereichen wird.

Für den Einsichtigen (gilt folgende Regel)[43]: Er muß (selbst) verständig sein und alle Söhne des Lichtes in der Entstehungsgeschichte aller Menschenkinder

---

[32] Die Spuren des Lamed sind noch deutlich zu erkennen.

[33] *bene sod 'olamim:* Selbstbezeichnung der Sekte.

[34] Ploeg a. a. O., S. 116 übersetzt sinnvoller: il n'a pas eu le courage de convertir sa vie. Doch entspricht dies nicht dem Text: *Lo chazaq lemesibh* (nicht *lehasibh*!) *chajaw*. Der Sinn scheint der zu sein, daß derjenige, der sich von der Sekte wieder abwendet, nicht gerechtfertigt wird. Brownlee BA 13 (1950) S. 52: He has not held fast to Him who restores his life. Milik a. a. O.: *Et non perseveravit in conversione vitae suae.*

[35] Wörtl.: zerpflügt Er ihn.

[36] Im Text eigentlich *go'alim*. 'Aleph steht über der Zeile als Nachtrag, doch gibt das Wort mit und ohne diesen Nachtrag wenig Sinn.

[37] *me nidda* faßt Milik a. a. O., S. 138 als *aquae lustrationis* auf.

[38] Selbstbezeichnung der Sekte.

[39] Wörtl.: seiner Seele.

[40] Dies ist der einzige Sinn, den ich aus den Worten *lehazzoth beme nidda* herauslesen kann. Milik a. a. O., S. 138: *aspersione aquae lustrationis et sanctificatione aquae fluentis.*

[41] Ein mir unverständliches Wort *dwkw*.

[42] Wörtl.: Dann wird Er Wohlgefallen haben an den Entsühnungen des Wohlgefallens vor Gott.

[43] *lemaskil:* Damit scheint entweder ein besonderer Mann gemeint zu sein, wie Ploeg a. a. O., S. 117 Anm. 20 vermutet, oder einfach jedes Vollmitglied der Sekte. Der ganze Zusammenhang klingt gnostisch.

entsprechend all ihren Geistesrichtungen unterweisen, in ihren Zeichen entsprechend ihren Taten in ihren Generationen und entsprechend der Heimsuchung ihrer Plagen mit den Endzeiten ihres Friedens. Von Gott, der alles weiß, stammt alles, was war und was ist. Bevor sie[34] noch Sein erlangten, bestimmte Er alle ihre Pläne und wenn sie ins Sein gesetzt sind, so erfüllen sie entsprechend dem Plane Seiner Herrlichkeit ihr Tun zu ihren Bezeugungen. Nicht darf man durch ihn[35] die Rechtssatzungen des Alls vortragen lassen[36]. Er[37] wird sie mit allem, was sie nötig haben, ausstatten, denn Er schuf den Menschen zur Herrschaft über die Welt und gab ihm zwei Geister, um in ihnen bis zur festgesetzten Zeit seiner Heimsuchung zu wandeln. Dieses sind die Geister der Wahrheit und des Unrechts. An der Stelle des Lichts ist die Entstehungsgeschichte der Wahrheit und aus dem Ursprung der Finsternis stammt die Entstehungsgeschichte des Unrechts. In der Hand des Fürsten der Lichter liegt die Herrschaft über alle Söhne der Gerechtigkeit (und) auf den Pfaden des Lichtes werden sie wandeln, und in der Hand des Engels der Finsternis liegt jegliche Herrschaft über alle Söhne des Unrechts, und auf den Pfaden der Finsternis werden sie wandeln[38]. Und beim Engel der Finsternis (liegt der Grund für den) Irrtum aller Söhne der Gerechtigkeit und alle ihre Sünden, Freveltaten, Vergehen und sündigen Taten stehen (unter dem Zeichen) seiner Herrschaft entsprechend den Geheimnissen Gottes bis zu Seiner Endzeit. Und all ihre Plagen in Zeiten der Bedrängnis stehen unter der Herrschaft seiner Feindschaft[39] und aller Geister seines Loses, um die Söhne des Lichtes straucheln zu lassen. Der Gott Israels aber und der Engel Seiner Wahrheit helfen allen Söhnen des Lichtes. Er hat die Geister des Lichtes und der Finsternis geschaffen und gründete auf ihnen jedes Werk und daher ist auf ihren Wegen jegliche Tat. Einen liebte Gott für alle Zeiten **(IV)** und wird auf Dauer Wohlgefallen haben an allen seinen Taten. Den anderen verabscheut er von Grund auf und alle seine Wege haßt er für immer.

Das sind ihre Wege auf Erden: (Aufgabe des Geistes der Wahrheit ist es), das Herz des Menschen zu erleuchten und alle Pfade der Gerechtigkeit der Wahrheit vor ihm gerade zu machen, sein Herz in den Rechtssatzungen Gottes ängstlich zu machen, (ihm) ein Geist der Demut, der Langmut, der überreichen Liebe und des ewig Guten, des Verstandes, der Einsicht und der starken Weisheit (zu sein), die alle Taten Gottes gläubig hinnimmt und sich auf die Fülle seiner Gnade stützt; ebenso ein Geist des Wissens in jedem Gedanken, der in die Tat umgesetzt wird, (ein Geist) des Eifers für die Rechtssatzungen der Gerechtigkeit und (ein Geist) des heiligen Gedankens in festem Sinn; ferner (ein Geist) der überreichen Gnade für alle Söhne der Wahrheit und der majestätischen Reinheit, die alle unreinen Gedanken verabscheut[40], (ein Geist) des sich Einschränkens, zu gehen in der Klugheit aller und des Sichverbergens für die Wahrheit der

---

[34] D. h. die Menschen.

[35] D. h. durch den *maskil*.

[36] *We'en lehašnoth bejadaw mišpete kol.* Sehr schwer verständlich. Ploeg a. a. O., S. 117 übersetzte: Et par Lui n'est changé l'ordre de rien. Dies entspricht nicht dem hebräischen Text. Es scheint sich hier vielmehr um das Verbot zu handeln, gewisse Teile der geheimen Lehre vor einem Publikum vorzutragen. Vgl. zum Zusammenhang Chag. II. *('en doršin)*. Dieser schwer zu verstehende Text kann auch wie folgt übersetzt werden: ... zu ihren Bezeugungen, woran es nichts zu ändern gibt. In Seiner Hand sind die Rechtssatzungen des Alls, und Er wird sie mit allem ...

[37] D. h. Gott.

[38] Zur Licht-Finsternis-Lehre vgl. Jo 8, 12; 11, 10; 12, 35; Röm 13, 12; Eph 5, 8 *(ut filii lucis ambulate)* u. a.

[39] Masthema könnte hier auch Eigenname sein.

[40] *gillule nidda:* Ploeg a. a. O., S. 118: Idoles de l'impureté.

Geheimnisse des Wissens[41]. Dies sind die Geheimnisse des Geistes für die Söhn der Wahrheit (auf) der Welt und die Heimsuchung für alle, die in ihr wandeln damit (ihnen) Heil werde, die Fülle des Friedens in der Länge der Tage (andauere Samenfrüchte (seien) mit jeglichem Segen der Ewigkeit, die ewige Freude an ewigen Leben (andauere)[42] und die Fülle der Herrlichkeit mit allem Glanze i ewigem Lichte erstrahle.

(Zeichen) für den Geist des Unrechts sind Übermut und lässige Hände in Dienste der Gerechtigkeit, Frevelmut, Lüge, Stolz, Hochmut, Lug und grau samer Trug, übergroße Ruchlosigkeit, Ungeduld, besondere Torheit, mutwillige Eifer, abscheuliche Taten im Geiste der Unzucht, unreiner Wandel im Dienst der Unreinheit, eine lästerliche Zunge, Blindheit der Augen, Verhärtung de Ohren, ein halsstarriger Nacken und Verhärtung des Herzens, um auf alle Wegen der Finsternis zu wandeln, sowie boshafte Klugheit. Die Heimsuchung aller, die darin wandeln, (wird) für die Fülle der Plagen durch alle Verderbe engel (durchgeführt, die dazu bestimmt sind), die Welten im Grimme des rächen den Zornes Gottes zu vernichten[43] zur ewigen Mißhandlung und zum dauernde Spotte mit der Schmach der Vertilgung im Feuer der Finsternis. So (werden all ihre Endzeiten für ihre Generationen in Trauer der Bekümmernis (sein) un bittere Mühsal (wird sein), wenn das Verderben der Finsternis (bei ihnen sein wird), bis daß sie vollkommen bis auf das letzte Restchen ausgetilgt sein werden.

Darin besteht die Geschichte aller Menschenkinder und entsprechend ihre Gruppierungen werden sie all ihre Engelchöre für ihre Generationen besitzen und auf ihren Wegen werden sie wandeln, und alle Tat ihrer Werke (wird nur in diesen ihren Gruppierungen (geschehen können) entsprechend dem Besitz anteil des Menschen, sei er groß oder gering, für alle Endzeiten der Ewigkeiten. Denn Gott bestimmte sie zu gleichen Teilen bis zum allerletzten Ende und setzte ewigen Haß zwischen ihre Gruppen. Abscheu für die Wahrheit sind die Ränke des Unrechts und Abscheu für das Unrecht sind alle Wege der Wahrheit. De Eifer des Streites (herrscht) über allen ihren Gruppierungen, denn sie gehen nicht gemeinsam und Gott setzte im Geheimnis Seines Verstandes und in der Weisheit Seiner Majestät ein Ende der Zeit, da das Unrecht herrschen kann und in der festgesetzten Zeit der Heimsuchung zerschmettert Er es auf ewig. Dann wird für alle Zeiten die Wahrheit auf Erden erspießen, die sich zur Zeit der Herrschaft des Unrechts auf den Pfaden der Bosheit dahingewälzt hat, (die bis zur Zeit des Gerichtes festgesetzt wurde. Dann wird Gott in Seiner Wahrheit alle Taten des Mannes läutern und sich aus den Menschenkindern heraus schmelzen, um aus ihrer Mitte[44] und aus ihrem Fleische jeden Geist des Unrechts zu vertilgen und um sie im heiligen Geist von allen Taten der Bosheit zu reinigen. So sprengte Er auf sie den Geist der Wahrheit wie die Wasser der Unreinheit vo jeder Art lügnerischer Abscheulichkeit. Und daher wälzte sich (der Mensch im Geiste der Unreinheit (mit dem Verlangen), die Rechtschaffenen im Wissen um den Allerhöchsten zu begreifen, sowie die Weisheit der Himmelssöhne zu verstehen, die vollkommen auf ihren Wegen wandeln[45], denn nur diese ha

---

[41] Dieser letzte Abschnitt scheint auf das monastische Leben der Sekten mitglieder anzuspielen.

[42] Parallele zur griechischen Auffassung einer Insel der Seligen.

[43] *leśachet 'olamim*. Eine andere Vokalisationsmöglichkeit bietet Ploeg a. a. O. S. 118: *leśichet 'olamim* — pour la corruption éternelle.

[44] Im Text scheint hier ein Schreibfehler vorzuliegen; *mittokham* ist zu lesen.

[45] Milik a. a. O., S. 141 weicht hier sehr vom Sinne des Textes ab: *Et asperg super eum spiritum veritatis tamquam aquam lustrationis (emundans) ab omnibu abominationibus fallaciae et advolvet se in spiritu lustrationis edocens rectos scientia Altissimi* ... Nach meinem Dafürhalten ist diese Übersetzung nicht richtig. Der Sinn scheint vielmehr der zu sein: Gott gab dem Menschen die Potenz de Guten wie die des Schlechten. In seiner Schwäche und Sündhaftigkeit neig

Gott für den ewigen Bund erwählt und bei ihnen (allein) ist jedwede Würde des Menschen und (bei ihnen) gibt es kein Unrecht, das zur Schande für alle Taten des Betruges werden könnte. (Doch) bis zu diesem Punkte streiten die Geister der Wahrheit und des Unrechts im Herzen des Mannes. Sie[46] werden in Weisheit oder in Torheit wandeln. Entsprechend seinem Besitzanteil an der Wahrheit und der Gerechtigkeit haßt der Mensch das Unrecht und entsprechend seinem Erbanteil am Lose des Unrechts tut er in ihm Böses und verabscheut die Wahrheit. Denn zu gleichen Teilen teilte sie Gott bis zum festgesetzten Ende zu. (Der nächste und letzte Satz dieses Abschnitts ist zu fragmentarisch erhalten, als daß aus den Resten ein volles Verständnis gewonnen werden könnte.)

(V) Dies ist die Ordnung für die Männer der Gemeinde, die sich freiwillig dazu entschließen, von allem Bösen umzukehren und an all dem festzuhalten, was Er zu Seinem Wohlgefallen befohlen hat: Sich absondern von der Gemeinschaft der Männer des Unrechts, eine Gemeinde zu sein in der Lehre und im Vermögen und (in Angelegenheiten der Thora) entsprechend (den Anweisungen) der Söhne Ṣadoqs zu antworten, der Priester, die den Bund bewahren, und entsprechend der Mehrheit der Männer der Gemeinde, die an dem Bunde festhalten. Von ihnen wird die Ordnung der Dinge festgelegt, für die Lehre, das Vermögen und das Recht, damit sie die wahre Lehre der Gemeinde und Demut, Gerechtigkeit und Recht üben, die Gnade lieben und auf allen ihren Wegen demütig wandeln, die ein Mann in der Verstocktheit seines Herzens nicht beschreitet, der (der Begierde) seines Herzens und seiner Augen und den Sinnen seiner Lust nachirrt. (Aufgabe der Männer der Gerechtigkeit ist es)[47], in der Gemeinde die Unbeschnittenheit der Begierde und den starren Nacken zu beschneiden, das Fundament der Wahrheit für Israel, für die Gemeinde des ewigen Bundes zu gründen, alle diejenigen zu entsühnen, die sich freiwillig dem Heiligtum stellen, aus dem Hause Aharon und dem Hause der Wahrheit[48] aus Israel und die sich ihnen, der Gemeinde, der Rechtssache und dem Recht freiwillig anschließen[49], um alle diejenigen schuldig zu erklären, die die Gesetze und den (Bundes-) Eid übertreten. (Das ist) die Ordnung ihrer Wege, entsprechend allen diesen Gesetzen, wenn sie sich zur Gemeinde versammeln. Jedermann, der in den Rat der Gemeinde kommt, soll vor aller Augen in den Bund Gottes treten, die (es gleich ihm) freiwillig tun. Er soll über sich selbst einen bindenden Eid verhängen, aus (seinem) ganzen Herzen und (seiner) ganzen Seele zur Lehre des Moses zurückzukehren entsprechend allem, was Er befohlen hat, entsprechend allem, was von ihr den Söhnen Ṣadoqs offenbar geworden, den Priestern, die den Bund bewahren und Seinen Willen lehren, und der Mehrheit der Männer ihres Bundes, die sich gemeinsam zu Seiner Wahrheit bekennen, und dazu nach Seinem Wohlgefallen zu wandeln. Derjenige, der in den Bund eingeht, muß sich von allen Männern des Unrechts trennen, die auf dem Wege des Frevels wandeln, denn nicht beachteten sie Seinen Bund. Denn nicht verlangten und nicht suchten sie Ihn in Seinen Gesetzen, um den verborgenen Sinn[50] zu wissen, worin[51] sie zu (ihrer) Versündigung in die Irre gegangen sind. Und mit hochmütiger Hand handelten sie nach dem Wortsinn[50], damit der Zorn zum Gericht aufsteige und gemäß

---

der Mensch immer mehr zum Schlechten, doch hört er auch in all seiner Bosheit nie auf, nach Besserem zu streben und den Wandel der Rechtschaffenen begreifen zu wollen.

[46] D. h. die Menschen.

[47] *ki' 'im.*

[48] Selbstbezeichnung der Sekte.

[49] Vielleicht Hinweis auf Proselyten.

[50] Zu beachten ist der Gegensatz von *nistaroth* und *nigloth*. Ihre Sünde bestand also darin, daß sie die Gesetze des Moses wörtlich verstanden.

[51] D. h. im wörtlichen Verständnis der Gesetze.

den Bundesschwüren Rache nehme, indem er an ihnen strenges Gericht hält bis zur ewigen Vertilgung, der nichts entgehen wird.

Nicht darf man im Wasser[52] kommen und die Reinheit der Männer der Heiligkeit anrühren, denn nicht sind sie[53] rein, außer wenn sie von ihrer Bosheit Umkehr getan haben, denn unrein (sind sie) in all dem, wo sie Seine Worte übertreten. Und was das betrifft: Nicht darf man sich mit ihm in seinem Dienst und seinem Vermögen vereinigen, damit er es nicht mit Frevelschuld belaste, denn er muß sich von ihm in jedem Belange fernhalten, denn es steht geschrieben: Von aller Lüge sollst du dich fernhalten (Ex 23, 7). Dasselbe gilt, wenn ein Mitglied der Männer der Gemeinde nicht dem entsprechend zur ganzen Lehre und zum Recht zurückkehrt, dann darf man überhaupt nicht von seinem Vermögen essen oder trinken und auch nicht irgend etwas von seiner[54] Hand annehmen, das nicht um einen Kaufpreis (erworben ist), so wie geschrieben steht: Haltet euch von Menschen fern, in dessen Nase Lebenshauch ist, denn wofür wird er erachtet (Is 2, 22). Denn jedermann, der Seinen Bund nicht beachtet, er und all das Seine[54] muß ausgeschieden werden. Nicht darf sich der Mann der Heiligkeit auf jedwede Tat der Nichtigkeit stützen, denn Nichtigkeit ist jedermann, der Seinen Bund nicht kennt. Und alle diejenigen, die Seine Worte verschmähen, wird Er von der Erde wegtilgen und all ihre Taten werden vor Ihm unrein sein[55], denn Unreines ist in all ihrem Vermögen. Wenn jemand in den Bund eingehen will, um all diesen Gesetzen entsprechend zu handeln und mit der heiligen Gemeinde eins zu werden, dann prüfen sie einzeln seinen Geist in der Gemeinde entsprechend seinem Verstande und seinen Taten nach der Thora, so wie sie die Söhne Aharons, die freiwillig in der Gemeinde sind, interpretieren, und entsprechend der Mehrheit der Söhne Israels, die in der Gemeinde für Seinen Bund freiwillig Umkehr tun, um seinen Bund aufzurichten und (ihm) alle Seine Gesetze, die Er zu tun befohlen hat, aufzutragen. Sie werden der Ordnung nach jedermann vor seinem Nächsten aufgeschrieben entsprechend ihrem Verstande und ihren Taten, damit jedermann seinen Nächsten, der Kleinere den Größeren, alles hören lasse, und damit dieser derjenige sei, der seinen Geist und seine Werke Jahr für Jahr überprüfe, damit er jedermann entsprechend seiner Einsicht und der Vollkommenheit seiner Wege aufsteigen lasse oder ihn entsprechend seiner Sündhaftigkeit zurückstelle, damit jedermann seinen Nächsten in Wahrheit und Demut und in der Liebe der Güte zum Menschen zurechtweise[57].

Nicht darf man im Zorn oder im Grimm oder nacken[steif ...] mit ihm (?) sprechen. Der Geist des Frevels und nicht darf man hassen [...] sein Herz; denn an seinen Tagen wird er ihn zurechtweisen und wird die Sünde nicht auf sich nehmen[58](?).

(VI) Nicht darf jemand vor den Zahlreichen[59] etwas gegen seinen Nächsten vorbringen, wenn er ihn nicht schon vor Zeugen zurechtgewiesen hat. Nach

[52] Es scheint sich hier wohl um eine Polemik gegen die kultische Reinigung mit Wasser zu handeln. Ploeg a. a. O., S. 119: dans l'eau. Milik a. a. O. S. 143: *ne ingrediantur in aquam.* An Stelle von *bemajim* könnte auch *bemum* „mit einem Fehler", gelesen werden.

[53] D. h. die Menschen.

[54] Wörtl. Plur.

[55] Vielleicht Polemik gegen die Pharisäer.

[56] Wörtl.: er schreibt sie auf.

[57] Es scheint sich hier wohl um eine Art jährlicher Beichte zu handeln.

[58] *Welo' jissa' 'alaw 'awon.* Ploeg a. a. O., S. 120 übersetzt analog zu Lev 19, 17: et il ne se rendra pas coupable d'un crime à cause de lui.

[59] „Die Zahlreichen" ist eine Bezeichnung für alle Vollmitglieder der Sekte. Die Summe der Zahlreichen ist die Gemeinde *(jachad)*, wenn auch A. M. Habermann in Ha'areß vom 7. IX. 1951 einen Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen feststellen wollte.

diesen (Vorschriften) sollen sie in all ihren Wohnplätzen wandeln[60]. Alles, was vorhanden ist, gehört jedermann mit seinen Gefährten gemeinsam. Es möge der Kleine auf den Großen horchen in bezug auf das Tagewerk und das Geld. Gemeinsam sollen sie essen, gemeinsam sollen sie segnen und gemeinsam sollen sie sich beraten. Überall, wo zehn Männer aus dem Rate der Gemeinde (versammelt) sind, möge immerwährend ein Priester bei ihnen sein und jedermann soll vor ihm nach seinem Range sitzen. Für jeden Belang mögen sie sich gemeinsam beraten. Wenn sie sich zu Tische setzen, um zu essen, oder um den Fruchtsaft[61] zu trinken, so möge zuerst der Priester seine Hand darnach ausstrecken, um zuerst das Brot zu segnen und den Fruchtsaft zu trinken; überall, wo die zehn beisammen sind, möge immerwährend ein Mann unter ihnen sein, der Tag und Nacht in der Thora studiert, immerfort über die schönen Dinge[62] eines jeden für seinen Gefährten[63]. Die Zahlreichen sollen gemeinsam ein Drittel der Nächte des Jahres durchwachen, um im Buche zu lesen, das Recht zu studieren und gemeinsam zu beten[64].

Dies ist die Sitzordnung für die Zahlreichen, jedermann an seinem Platze. Zuerst sitzen die Priester, an zweiter Stelle die Greise und der Rest des ganzen Volkes sitzt jedermann an seinem Platze. So mögen sie nach dem Recht und nach jeglichem Rat und Ding suchen, das die Zahlreichen angeht, damit jedermann für den Rat der Gemeinde seinen Rat abgebe. Nicht darf jemand in die Worte seines Nächsten hineinreden, bevor sein Bruder noch zu sprechen aufgehört hat. Auch soll man nicht sprechen, bevor man an die Reihe kommt, so wie es vor einem aufgeschrieben ist. Wenn jemand gefragt wird, soll er sprechen, wenn die Reihe an ihn kommt. Am Versammlungsplatz der Zahlreichen möge niemand etwas sagen, was nicht unter den Zahlreichen verbreitet werden dürfte. Wenn derjenige, der als Kontrollor über den Zahlreichen steht, oder sonst irgend jemand den Zahlreichen etwas sagen will und nicht im Zustand dessen ist, der den Rat der Gemeinde befragt, dieser Mann möge auf seinen Füßen aufstehen und sagen: „Ich muß den Zahlreichen etwas mitteilen." Wenn man ihm das Wort erteilt, so soll er sprechen. Jedermann aus Israel, der sich freiwillig dazu bekennt, sich dem Rate der Gemeinde anzuschließen, den untersucht derjenige, der als Aufseher an der Spitze der Zahlreichen steht, in bezug auf seinen Verstand und seine Werke. Und wenn er die Lehre begreift, darf er ihn in den Bund einführen, um Umkehr zu tun zur Wahrheit und sich von allem Unrecht fernzuhalten. Er soll ihn verständig machen in allen Rechtssatzungen der Gemeinde und daraufhin, wenn er kommt, sich den Zahlreichen vorzustellen, werden alle über seine Angelegenheiten befragt. Dementsprechend, wie vom Rate der Zahlreichen entschieden werden wird, darf er aufgenommen werden oder muß er sich wieder entfernen. Wenn er sich dem Rate der Gemeinde nähert[65], dann darf er die Reinheit der Zahlreichen nicht anrühren, bis daß sie ihn in bezug auf seinen Geist und seine Werke ein volles Jahr lang untersucht haben. Auch darf er am Vermögen der Zahlreichen nicht teilhaben. Wenn er aber ein Jahr (so) inmitten der Gemeinde verbracht haben wird, fragen die Zahlreichen über seine Angelegenheiten entsprechend seinem Verstande und seinen Taten in der Thora. Und wenn entsprechend (der Meinung) der Priester und der Menge der Leute ihres Bundes entschieden wird, daß er in die Gemeindegemeinschaft[66] aufgenommen werden

[60] *Be'elle jithhallekhu bekhol megurehem.* Milik a. a. O., S. 145: *Sic autem agant in omnibus habitationibus suis.*

[61] *Tirosh* — Obstmost, Traubenmost.

[62] Das Befolgen der Gesetze der Thora bewirkt ein gutes Verhältnis unter den Menschen.

[63] Milik a. a. O., S. 145: *iugiter, ad mutuam utilitatem.*

[64] Wörtl. segnen.

[65] D. h. wenn er als Novize aufgenommen werden darf.

[66] *sod hajjachad.*

darf, so möge man auch sein Vermögen und seine Arbeitskraft demjenigen übergeben, der über die Arbeit der Zahlreichen waltet; er trägt es in seine Rechnung ein, aber gibt es (noch) nicht für die Zahlreichen aus. Nicht darf er[67] (noch) das anrühren, was die Zahlreichen trinken, bis daß er noch ein weiteres Jahr inmitten der Männer der Gemeinde verbracht haben wird. Wenn dieses vorbei ist, dann untersucht er[68] ihn entsprechend (den Anordnungen) der Zahlreichen. Und wenn entschieden wird, daß er in die Gemeinde aufgenommen werden darf, dann schreibt er[68] ihn in der Ordnung seines festgesetzten Platzes inmitten seiner Brüder für die Thora, das Recht und die Reinheit auf; ebenso, um sein Vermögen (mit dem der Gemeinde) zu vermengen. So soll sein Rat und sein Rechtsspruch der Gemeinde angehören.

Das sind die Rechtssatzungen, nach denen sie auf Grund des Midraš Jachad[69] entsprechend dem Wortlaut[70] richten sollen: Wenn sich unter ihnen ein Mann findet, der in bezug auf Vermögen treulos ist und er ausgeforscht wird[71], so möge man ihn ein Jahr lang aus der Reinheit der Zahlreichen ausschließen und ihn strafen, indem (man) ihm seine Lebensmittelzuteilung[72] um ein Viertel (kürzt); und wenn er seinem Gefährten eine halsstarrige Antwort gibt (oder) zornig (mit ihm) spricht, um die Würde seines Gefährten zu beeinträchtigen, indem er gegen das Wort seines Gefährten, der vor ihm aufgeschrieben ist, widerspenstig ist[73] ... [74] **(VII)** und wenn er verflucht entweder ...[75] oder für jede Sache, die ihn angeht, und wenn er im Buche liest oder betet, so sondert man ihn aus und er darf nicht wieder in den Rat der Gemeinde zurückkehren. Und wenn er gegen einen von den Priestern, die im Buche eingetragen sind, aufbegehrt, so wird er ein Jahr lang dafür bestraft und wird von der Reinheit der Zahlreichen zu sich selbst hin ausgeschieden[76]. Und wenn er aus Irrtum (so) spricht, so wird er sechs Monate dafür bestraft. Ebenso wenn er wissentlich eine Lüge spricht[77], wird er sechs Monate dafür bestraft. Derjenige, der wissentlich ohne Recht seinen Nächsten beleidigt, wird ein Jahr dafür bestraft und (während dieser Zeit) ausgeschieden. Und wenn er in Bitterkeit zu seinem Nächsten spricht oder in seiner Wissenschaft einen Betrug begeht[78], wird er auch sechs Monate dafür bestraft. Wenn er seinen Nächsten täuscht, so wird er drei Monate dafür bestraft. Wenn er aber am Besitz der Gemeinde[79] Betrügereien begeht, um ihn zu vernichten, so muß er ihn voll zurückzahlen. (Es folgt nun eine Lücke. Aus den Spuren ist kaum zu schließen, daß sie ursprünglich beschriftet war. Allerdings scheint hier etwas aus dem Zusammenhang zu fehlen, da die folgende Zeile 8 den Eindruck eines fortgesetzten und nicht eines begonnenen Satzes macht.)

---

[67] D. h. der Novize.

[68] D. h. der Kontrollor.

[69] *Midraš Jachad* ist wahrscheinlich die Bezeichnung des nunmehr beginnenden Teiles des Sektenkanons. Millar Burrows, OTS 8 (1950) S. 164: in the communities investigation.

[70] *'al pi haddebharim.*

[71] *jiwwada'*. Milik liest qal: *et fecit hoc sciens* (a. a. O., S. 146).

[72] *Lachmo.*

[73] Mit Ploeg a. a. O., S. 121 Anm. 70 lese ich He an Stelle von 'Aleph.

[74] Die letzte Zeile der 6. Kolumne ist zu sehr zerstört, um den Zusammenhang vollkommen ergänzen zu können.

[75] Zwei mir unverständliche Worte. Ploeg a. a. O., S. 121: soit lors d'une attaque soudaine d'effroi. Milik a. a. O., S. 147: *sive ad interrogationem modestam.*

[76] *umubhdal 'el naphšo.* D. h. er darf ein Jahr lang nicht in der Gemeinde leben.

[77] Wörtl.: Wenn er in seinem Wissen mager ist.

[78] D. h. wenn er wissentlich falsch argumentiert, um seinem Nächsten zu schaden.

[79] *Hon hajjachad.*

Und wenn seine Hand es nicht erreicht, es zurückzuzahlen, so wird er sechzig Tage dafür bestraft. Derjenige, der seinem Nächsten einen Groll nachträgt, der nicht im Recht (fundiert) ist, wird dafür sechs Monate bestraft[80]. Ebenso ergeht es demjenigen, der irgendeine Sache für sich selbst rächt. Derjenige, der mit seinem Munde unkeusches Zeug daherredet, (erhält) drei Monate. Derjenige, der in die Worte seines Nächsten hereinspricht, (erhält) 10 Tage; derjenige, der sich hinlegt und schläft in der Sitzung der Zahlreichen, (wird) 30 Tage (dafür bestraft). Ebenso ergeht es demjenigen, der sich während der Sitzung der Zahlreichen entfernt; wenn er nicht im Rate ist, so geht er frei aus. Bis zu dreimal bei einer Sitzung, dann wird er 10 Tage dafür bestraft. Und wenn ...[81] und sich entfernt, so wird er 30 Tage dafür bestraft. Wer vor seinem Nächsten nackt einhergeht und sich nicht wie ein Mensch[82] benimmt, wird sechs Monate dafür bestraft. Jedermann, der in die Sitzung der Zahlreichen hineinspuckt, wird 30 Tage dafür bestraft. Wer seine Hand aus dem Unterteil seines Gewandes hervortut und Blähungen hat, wobei seine Blöße sichtbar wird, wird 30 Tage dafür bestraft. Wer blöd lacht und dabei seine Stimme hören läßt, wird 30 Tage dafür bestraft. Wer seine linke Hand hervortut, um sich mit ihr zu bücken (?)[83] wird 10 Tage dafür bestraft. Derjenige, der mit trügerischer Absicht gegen seinen Gefährten einhergeht, der wird ein Jahr lang als Strafe dafür von der Reinheit der Zahlreichen ausgeschlossen. Derjenige, der mit trügerischer Absicht gegen die Zahlreichen einhergeht, der muß von ihnen weggeschickt werden und darf nicht wieder zurückkehren. Derjenige, der gegen das Fundament der Gemeinde murrt, den muß man fortschicken und nicht darf er wieder zurückkehren. Und wenn er gegen seinen Nächsten murrt und keinen Rechtsgrund (dafür vorzubringen) hat, wird er sechs Monate dafür bestraft. Derjenige, dessen Geist vom Fundamente der Gemeinde wegstrebt, um an der Wahrheit Verrat zu üben und der Verstocktheit seines Herzens nachzugehen, der wird, wenn er zurückkehrt, zum ersten Mal zwei Jahre dafür bestraft, da er die Reinheit der Zahlreichen nicht berühren darf, und zum zweiten Mal darf er das Getränk der Zahlreichen nicht berühren und muß hinter allen Männern der Gemeinde sitzen. Wenn er auf solche Weise zwei Jahre verbracht hat, werden die Zahlreichen über seine Angelegenheiten befragt. Und wenn sie beschließen, ihn wieder aufzunehmen, dann wird er in seiner Rangklasse (wieder) eingetragen, worauf er (wieder) nach dem Rechte befragt werden darf. Jedermann, der im Rat der Gemeinde ist, wenn er bereits zehn Jahre so zugebracht hat und dann sein Geist umkehrt, um an der Gemeinde Verrat zu üben, dann wird er in Gegenwart der Zahlreichen ausgeschieden, um der Verstocktheit seines Herzens nachzugehen; dann darf er nicht wieder in den Rat der Gemeinde zurückkehren und irgendeiner von den Männern der Gemeinde, der sich mit ihm vereint in seiner Reinheit oder seinem Vermögen ... die Zahlreichen, das Urteil über ihn sei wie über ersteren, nämlich ihn auszuschließen.

(VIII) Im Rate der Gemeinde sind zwölf Männer und drei Priester, vollkommene in allem, was von der ganzen Thora offenbar ist[84], um die Wahrheit, die Gerechtigkeit und das Recht zu vollbringen, die Gnade zu lieben und sich einzuschränken, indem ein jeder mit seinem Nächsten (in brüderlicher Gütergemeinschaft) einhergeht, (um) den Glauben im Lande demütigen Sinns und gebrochenen Gemüts zu bewahren, zu sühnen[85] die Sünde durch die Täter des

[80] Darübergeschrieben: ein Jahr. [81] Ein mir unverständliches Wort.

[82] *wĕlo' haja 'enoš:* Ploeg a. a. O., S. 122: et personne d'autre n'y soit (présent). Ebenso Milik a. a. O., S. 148 *:etsi nemo alius adsit.*

[83] Milik a. a. O., S. 148: *in colloquio (gesticulans).*

[84] *Bĕkkol hannigle mikkol hattora.* Daraus geht hervor, daß auch etwas von der Thora nicht offenbar ist.

[85] *Lrṣt.* Als Vokalisation schlage ich *lĕraṣṣoth* vor im Sinne von „vergelten, sühnen".

Rechts und die Not der Bedrängung, sich zu verhalten mit jedermann nach dem Maßstabe der Wahrheit und nach dem Maße der Zeit.

Wenn dies in Israel geschieht, ist der Rat der Gemeinde in der Wahrheit fest, damit er eine Gründung für ewig sei, ein Heiligtum für Israel und eine Gemeinde des Allerheiligsten für Aharon, der Schmuck der Wahrheit für das Recht[86]. (Aufgabe) der Auserwählten des (göttlichen) Wohlgefallens ist es, die Welt zu entsühnen und den Frevlern heimzuzahlen. Dies ist die erprobte Mauer und der wertvolle Eckstein. Nicht sollen ihre Fundamente wanken und nicht sollen sie von ihrer Stelle rücken. (Es ist) der Ort des Allerheiligsten für Aharon im Wissen aller für den Bund des Rechts. (Aufgabe der Söhne Aharons ist es), als Opfer den Geruch des Wohlgefallens darzubringen. (Aufgabe) des vollkommenen Hauses[87] und der Wahrheit in Israel (ist es), den Bund für die ewigen Gesetze aufzurichten[88]. So werden sie nach dem Wohlgefallen handeln, indem sie die Erde entsühnen und das Recht für den Frevel festlegen und weiterhin wird es keinen Frevel mehr geben. Wenn diese zwei Jahre lang im Fundament der Gemeinde zuverlässig sein werden[89], in der Vollkommenheit des Weges der Heiligkeit inmitten des Rates der Männer der Gemeinde, so wird jedes Wort, das vor Israel verborgen ist, von dem Manne gefunden, der es sucht[90]. Nicht möge Er es vor diesem aus Ehrfurcht vor dem reumütigen Geiste verbergen[91].

Wenn dies in Israel der Gemeinde geschieht, so mögen sie sich auf Grund dieser Verordnungen aus der Mitte der Wohnstätte der Männer des Unrechts absondern, um in die Wüste zu gehen und dort den Weg des Herrn zu bereiten; so wie geschrieben steht: „In der Wüste bereitet den Weg des Herrn, machet gerade in der Steppe den Pfad für unseren Gott" (Is 40, 3)[92]. Dies bedeutet das Studium der Thora, [so wie] Er es durch Mose befohlen hat, zu handeln entsprechend allem, was Zeit für Zeit geoffenbart wird, und so wie es die Propheten im heiligen Geiste geoffenbart haben. Jedermann von den Männern der Gemeinde, der im Bunde der Gemeinde steht, der mit stolzer Hand von irgendeinem Gebote etwas wegnimmt, der darf die Reinheit der Männer der Heiligkeit nicht anrühren und von all ihrem Ratschluß nichts wissen, solange bis seine Taten von allem Unrecht gereinigt sein werden, um (wieder) in der Vollkommenheit des Weges zu wandeln. Dann wird er auf Grund der Anordnung der Zahlreichen zum Rate (wieder) zugelassen, worauf er an seinem Platze (wieder) aufgeschrieben wird. Genau so ist jeder zu behandeln, der neu der Gemeinde beitreten will.

Das sind die Richtlinien, nach denen sich die vollkommen Heiligen, jedermann in Gemeinschaft mit seinen Nächsten verhalten sollen, jedermann, der in den Rat des Heiligtums eintritt, dessen Lebensweg vollkommen ist, so wie Er befohlen hat. Jedermann von ihnen, der ein Wort aus der Thora des Mose entweder aus Stolz oder aus Trug nicht einhält, muß man aus dem Rate der Gemeinde fortschicken und nicht darf er wieder zurückkehren und nicht darf einer von den Männern der Heiligkeit an seinem Vermögen Anteil haben oder sich in irgendeiner Angelegenheit nach seinem Rate richten. Und wenn er eine

[86] Ich lese: *'adi 'emeth lemišpath*. Milik a. a. O., S. 149: *'ede ...: testes fideles pro iudicio*.

[87] Selbstbezeichnung der Sekte.

[88] Auffällig ist der Ausdruck „ewige Gesetze". Vgl. dazu das Gesetzesverständnis der Ebioniten.

[89] *Behikkon*.

[90] Vielleicht Hinweis auf Prophetenschulen, wie sie bei den Essenern üblich waren.

[91] An einigen Stellen ist die Übersetzung in diesem Abschnitt nicht ganz sicher. Brownlee, BA 14 (1951) S. 58: Let him not hide it from these out of fear of an apostate spirit.

[92] Vgl. Mt 3, 3; Lk 3, 4.

Sünde aus Irrtum begeht, so wird er von der Reinheit und vom Rate ausgestoßen und muß das Recht studieren[93], nach dem (ein) gewöhnlicher Mann nicht Recht spricht, und er wird zwei Jahre lang um keinerlei Rat gefragt[94]. Wenn (während dieser Frist) sein Lebensweg vollkommen ist in der Sitzung[95], in der Lehre und im Rate ... wenn er sich während dieser zwei Jahre nicht wieder geirrt hat [dann wird er wieder aufgenommen]. Denn für eine Sünde aus Irrtum **(IX)** wird man zwei Jahre lang bestraft; wenn man aber aus Stolz (eine Sünde) begeht, darf man nicht wieder zurückkehren. Nur wer eine Sünde aus Irrtum begeht, wird zwei Jahre lang auf die Vollkommenheit seines Weges und seines Rates hin entsprechend (der Meinung) der Zahlreichen überprüft und daraufhin trägt man ihn (wieder) in seine Rangklasse in die Gemeinde der Heiligkeit ein.

Wenn dies in Israel geschieht entsprechend allen diesen Verordnungen für das Fundament des Geistes der Heiligkeit für die Wahrheit der Welt[96], (so geschieht es) um die Sündhaftigkeit des Frevels und den Abfall der Sünde zu sühnen und zum Wohlgefallen Gottes für das Land mehr als durch Opferfleisch und Opferfett. Hingegen ist der Beitrag der Lippen für das Recht wie das Wohlgefallen der Gerechtigkeit, und die Vollkommenheit des Weges ist wie eine wohlgefällige Opfergabe[97]. In dieser Zeit werden sich die Männer der Gemeinde, das Haus der Heiligkeit für Aharon[98], absondern, um eine Gemeinde des Allerheiligsten zu werden; ebenso das Haus der Gemeinde für Israel[99], deren Wandel vollkommen ist. Nur die Söhne Aharons werden über das Recht und über das Vermögen walten und nach ihrem Bescheide soll es[100] ausgehen, sowie das Los für jegliche Ordnung der Männer der Gemeinde. Das Vermögen der Männer der Heiligkeit, die in Vollkommenheit wandeln, darf nicht vermengt werden mit dem Vermögen der Leute des Betruges, die ihren Wandel nicht gerechtfertigt haben, sich vom Unrecht abzusondern und in Vollkommenheit einherzugehen. Von jeglichem Rate der Thora dürfen sie nicht abweichen, um in der ganzen Verstocktheit ihres Herzens zu wandeln. Auch sollen sie nach den ersten Rechtssatzungen gerichtet werden, nach denen die Männer der Gemeinde gezüchtigt zu werden[101] begonnen haben. (Dies soll so sein), bis daß ein Prophet[102] und der Messias aus Aharon und Israel kommt[103].

Das sind die Gesetze für den Einsichtigen[104], um sich ihnen gemäß allem Lebendigen gegenüber zu verhalten für die Ordnung jeder einzelnen Zeit und für das Gewicht eines jeden einzelnen Mannes, um den Willen Gottes entsprechend allem zu tun, was offenbar ist für die Zeit in der Zeit, um zu erlernen alle Weisheit, die entsprechend allen Zeiten vorhanden ist, so wie das Gesetz der Zeit, um abzutrennen und abzuwägen die Söhne Sadoqs[105] entsprechend ihren geistigen Klassen und um sich festzuhalten an den Auserwählten der Zeit entsprechend

[93] Diese Übersetzung ist nicht ganz sicher. Ploeg a. a. O., S. 123: Et l'on déterminera qu'il ne pourra juger personne.

[94] D. h. er hat kein Stimmrecht.

[95] *Mošabh:* Sitzung oder Siedlung.

[96] Oder „Ewigkeit".

[97] Scharfe Polemik gegen den Tempelkult in Jerusalem, besonders inwieweit er Blutopfer gebrauchte.

[98] D. h. die Priester, die der Sekte angehörten.

[99] D. h. die gewöhnlichen Israeliten, die der Sekte angehörten.

[100] Nach dem Bescheide der Priester sollen Rechtssatzungen geformt sowie Verfügungen über das Vermögen getroffen werden.

[101] Der Text scheint zu *lehiwwaser* zu verbessern zu sein.

[102] Vgl. Mt 11, 14; Mk 6, 14f u. a.

[103] Wörtl. *mešihe* (Pl.!). Scheint Verschreibung zu sein.

[104] Unter „Einsichtiger" scheint hier wohl der Inhaber eines Amtes gemeint zu sein.

[105] *Haṣṣadoq*. Mit Artikel!

Seinem Willen, so wie Er befohlen hat; damit sich jedermann nach seinem Geiste verhalte ...[106] und entsprechend seinem Verstande ihm darbringe und ebenso seine Liebe und seinen Haß; ferner um mit den Männern der Verderbtheit weder zu streiten noch zu zanken, um den Rat der Thora inmitten der Männer des Unrechts geheimzuhalten und um diejenigen mit dem Wissen der Wahrheit und dem Rechtsspruch der Gerechtigkeit zurechtzuweisen, die sich den (guten) Weg erwählen; um jedermann entsprechend seinem Geist entsprechend der Ordnung der Zeit im Wissen zu leiten und ebenso sie verständig zu machen in den Geheimnissen des Wunders und der Wahrheit inmitten der Männer der Gemeinde, damit jedermann mit seinem Nächsten in Vollkommenheit entsprechend allem, was ihnen geoffenbart ist, wandle. Dies ist die Zeit, da man sich der Wüste zuwendet und sie verständig macht in allem, was in dieser Zeit getan werden muß, sich absondert von jeglichem Manne[107] und nicht von seinem Wege abweicht auf Grund irgendeines Übels. Dies sind die Richtlinien für den Verständigen in diesen Zeiten, für seine Liebe wie für seinen Haß, (der ist) ein ewiger Haß im Geiste des Geheimnisses allen Menschen der Verderbnis gegenüber; ihnen[108] das Vermögen und den Ertrag des Tagewerkes zu überlassen so wie ein Diener (es tut), dem, der über ihn herrscht, und Demut vor dem, der über ihm waltet, (zu bewahren), ein Eiferer für das Gesetz und seine Zeit zu sein für den Tag der Rache (und Seinen) Willen in jeglichem Werk der Hände und in seinem ganzen Bereiche (so) zu vollbringen, wie Er befohlen hat. Und alles, was in ihm geschieht, wird er in einer freiwilligen Gabe wollen[109] und außerhalb des Willens Gottes wird er an nichts Wohlgefallen haben. An allen Aussprüchen Seines Mundes wird er Gefallen haben und nicht nach irgend etwas begehren, was Er nicht geboten hat. Auf das Gericht Gottes wird sein Blick dauernd gerichtet sein ... er wird den segnen, der ihn geschaffen hat[110], und an allem, was sein wird ...[111] der Lippen wird er Ihn preisen (X) mit den Zeiten[112], die Er festgesetzt hat[113]: Am Anfang der Herrschaft des Lichtes, (am Höhepunkt) seines Umlaufes und wenn es wieder zu seiner festgesetzten Stelle zurückkehrt. Am Anfang der Nachtwachen, wenn Er Seine Schatzkammer öffnet ...[114], (am Höhepunkt) ihres Umlaufes und wenn sie wieder vor dem (aufgehenden) Lichte zurückkehrt. Wenn die Leuchten von der heiligen Wohnstätte erstrahlen und wenn sie zum Platz (Seiner) Majestät wieder zurückkehren[115]. Am Anfang der Festzeiten für die Tage des Monats, auch wenn sie ihren Höhepunkt erreicht haben und wenn sie einer in den anderen übergehen, dann wenn sie sich erneuern. Groß für das Allerheiligste und das Zeichen ...[116], um Seine ewigen Gnadenerweise für die Anfänge der Festzeiten — zu jeder Zeit geschieht es — zu öffnen. Am Anfang der Monate für ihre festgesetzten Zeiten und der heiligen Tage in ihrer Ordnung, zur Erinnerung in ihren festgesetzten Zeiten (in Form)

[106] Diese schwer zu verstehenden Worte übersetzt Ploeg a. a. O., S. 124: et pour que chacun Le serve selon l'innocence de ses mains.

[107] Gemeint sind die Männer, die nicht der Gemeinschaft angehören.

[108] Gemeint sind die Mitglieder der Gemeinschaft.

[109] Hier ist der Sinn vollkommen dunkel. Ploeg a. a. O., S. 124 übersetzt: Et il se complaira généreusement dans tout ce qui est fait par Lui. Doch versieht er selbst diese Übersetzung mit Fragezeichen.

[110] Milik a. a. O., S. 153: *benedicit factori suo.*

[111] Der Zusammenhang von hier an bis zum abschließenden Psalm ist oft so unklar, daß einzelne Formen kaum in dem Sinn verstanden werden können, in dem sie sich im hebr. Text finden.

[112] *qes* scheint hier „festgesetzte Zeit" zu bedeuten.

[113] Es scheint eine Gebetsordnung zu folgen.

[114] Zwei im Zusammenhang unverständliche Worte.

[115] Anscheinend Wiederholung des schon im vorigen Satz gesagten.

[116] Es folgt der Buchstabe Nun und nach ihm ein Abstand. Der Sinn ist dunkel.

eines Beitrags der Lippen. Wir segnen (?) entsprechend dem Gesetze der Freiheit[117] auf ewig an den Anfängen der Jahre und zur Periode ihrer festgesetzten Zeiten, wenn sich das Gesetz ihrer Ordnung vollendet; an jedem Tage, den Er einen wie den anderen bestimmt hat, in der Zeit der Ernte für den Sommer, in der Zeit des Säens, für die Zeit des Grünens, den Zeiten der Jahre entsprechend ihren Wochen und am Anfang ihrer Wochen entsprechend der festgesetzten Zeit der Freiheit. Und solange ich bin, ist das Gesetz der Freiheit auf meinen Lippen für die Frucht der Lobpreisung und den Anteil meiner Lippen.

Lobpreisen will ich im Wissen und all mein Spiel sei zur höheren Ehre Gottes, das Instrument meiner Harfe für die Ordnung seiner Heiligkeit; die Flöte meiner Lippen will ich am Strich seines Gerichtes ertönen lassen[118]. Wenn der Tag kommt und die Nacht, so will ich in den Bund Gottes treten und beim Ausgang von Abend und Morgen will ich Seine Gesetze sagen und, wenn sie sind, will ich meine Grenzen festlegen, um nicht (wieder) zurückzukehren. Sein Recht will ich (für mich) entscheiden, so wie ich gesündigt habe, und wie das Gesetz der Freiheit steht meine Sündhaftigkeit vor meinen Augen. Zu Gott will ich sagen: meine Gerechtigkeit; und zum Allerhöchsten: der Bereiter dessen, was mir gut ist (bist Du), der Ursprung des Wissens, der Ort der Heiligkeit, die erhabene Glorie und die Stärke von allem für ewigen Glanz. Ich will (Ihn) doch erwählen[119], indem Er mich züchtigt, und werde zufrieden sein, wenn Er mich richtet. Am Anfang meines Tagewerkes will ich Seinen Namen preisen. Am Anfang des Weggehens und Kommens, des Sitzens und Aufstehens, und wenn ich auf meinem Lager liege, will ich Ihn preisen. Ich will Ihn dafür preisen, daß Er meine Lippen aus der Reihe der (sündigen) Menschen herausgeführt hat. Bevor ich noch meine Hand erhebe, um den Ertrag der Erde für mich fett werden zu lassen, am Anfang von Furcht und Schrecken und an der Stätte von Furcht und Leere will ich Ihn preisen. (Sein) Wunderwirken bekenne ich und über Seine Stärke will ich sprechen. An Seine Gnade will ich mich den ganzen Tag anlehnen und ich werde wissen, daß in Seiner Hand das Gericht über alles Lebendige ist und alle Seine Taten Wahrheit sind. Wenn die Not beginnt, will ich Ihm ein Loblied singen und über Seine Erlösung will ich in Gemeinschaft lobpreisen. Nicht werde ich dem Manne Böses mit Gutem vergelten[120]; ich werde den Starken verfolgen, denn bei Gott ist das Gericht über alles Lebendige. Er wird dem (sündigen) Manne heimzahlen. Nicht werde ich mich im Geiste des Frevels ereifern und nach unrechtem Besitz verlangt meine Seele nicht. Den Streit der Männer der Verderbtheit werde ich bis zum Tage der Rache nicht ergreifen. Den Zorn des Herrn[121] will ich von den Männern des Frevels nicht abwenden und nicht werde ich eher Wohlgefallen haben, als das Gericht eingesetzt haben wird[122]. Nicht werde ich im Zorne denen nachtragen, die von der Sünde umgekehrt sind, nicht aber

---

[117] Was darunter zu verstehen ist, bleibt letzthin unklar. Milik a. a. O., S. 154 liest an Stelle von *choq heruth* vielmehr *choq charuth*, d. i. *lex insculpta*.

[118] Wörtl.: will ich erheben.

[119] He am Anfang des Wortes scheint Verschreibung an Stelle eines 'Aleph zu sein.

[120] Von hier an scheint Ploeg einige Zeilen hindurch die Wucht des Textes mißverstanden zu haben. Ebenso Brownlee, BA 13 (1950) S. 60: I will repay no man with evel's due; (only) with good I will persue a man. Ebenso Milik a. a. O., S. 155: *Non reddo ulli retributionem mali, bono prosequor virum.* Diese Übersetzungen halte ich mit dem Haß der Mitglieder der Sekte gegen ihre Feinde unvereinbar. Immer und immer wieder kommt der Gedanke zum Durchbruch (z. B. II, 6 u. a.), daß die Sektenmitglieder am Ende der Tage die Rache Gottes an den Ungläubigen vollziehen werden. Nur durch die Frommen der Sekte wird nach ihrer eigenen Ansicht Gott den Sündern heimzahlen.

[121] Die Form *'aph j'* scheint im Sinne von *'aph Ja* zu verstehen zu sein.

[122] Wörtl.: bis zum Festsetzen des Gerichts.

werde ich mit allen Widerspenstigen Erbarmen haben; nicht werde ich sie trösten, wenn sie niedergeschlagen sind, bis daß ihr Weg zu Ende geht[123]. Sie will ich Böses[124] nicht in meinem Herzen bewahren und nicht soll aus meinem Munde Niederträchtiges vernommen werden. Sündige Lüge, Lug und Trug soll man auf meinen Lippen nicht finden und die Frucht der Heiligkeit sei auf meiner Zunge; Greuliches möge man auf ihr nicht finden. Zum Lobpreisen will ich meinen Mund öffnen und von den gerechten Taten Gottes soll meine Zunge dauernd erzählen. Den Treubruch der Männer bis zum Ende ihrer leeren Freveltaten[125] will ich wegschaffen von meinen Lippen, (ebenso) Unreines und Verdrehtes aus dem Wissen meines Herzens. Im Rate der Erkenntnis will ich von Wissen erzählen ... (Die Zeilen 25 und 26 sind nicht ganz erhalten. Da ich keine vollständige und befriedigende Ergänzung finden kann, sehe ich von einer Übersetzung dieser beiden Zeilen ab.) **(XI)** die Irrenden des Geistes mit Einsicht[126] und um die Schwachen verständig zu machen in der Lehre; um demütig den Hochmütigen zu antworten und zerbrochenen Sinns den Männern, die krumme Wege gehen, den Finger ausstrecken, sündhaft daherreden und weltlichem Besitztum nachjagen. Denn mein Recht ist bei Gott und in Seiner Hand die Vollkommenheit meines Wandels zugleich mit der Rechtschaffenheit meines Herzens. Dank Seiner überreichen Gerechtigkeit tilgt Er meine Sünden, denn aus dem Ursprung Seines Wissens eröffnete Er Sein Licht und Seine Wundertaten erblickte mein Auge und das Licht meines Herzens (besteht) im gewordenen Geheimnis (?). Das ewige Sein ist die Stütze meiner Rechten und auf starkem Felsen ist der Weg meiner Schritte, vor irgend etwas zittern sie nicht, denn die Wahrheit Gottes ist der Fels meiner Schritte und Seine Stärke die Stütze meiner Rechten. Aus dem Ursprung Seiner Gerechtigkeit strömen die Gesetze des Lichts in meinem Herzen und aus den Geheimnissen Seiner Wunderkraft blickt mein Auge auf das ewige Sein: eine Erkenntnis, die vor (gewöhnlichen, sündigen) Menschen[127] verborgen ist, Wissen und kluge Einsicht, (die verborgen ist) vor den Menschenkindern, so wie den Ursprung der Gerechtigkeit, die Ansammlung an Stärke gemeinsam mit dem Orte der Glorie (Gottes). Unter den Sterblichen aber gab Gott denen, die er auserwählt hat, sie[128] als ewigen Besitz und ließ sie teilhaben am Lose der Heiligen und verband ihre Gemeinschaft mit den Himmelssöhnen zum Rate der Gemeinde, der Gruppe der heiligen Wohnstätte (?), und zur ewiger Pflanzung — zu jeder Zeit ist es gewesen. Und was mich betrifft, ich gehöre zu den Frevlern und zur Gruppe des sündigen Fleisches; meine Vergehen, meine Freveltaten und meine Sündhaftigkeit, sowie die Lasterhaftigkeit meines Herzens (gehören) der Gemeinde des Gewürms und derer, die in Finsternis wandeln (an). (Es ist so,) weil sein Wandel vom Menschen selbst abhängt, der seinen Schritt nicht recht macht. Denn bei Gott ist das Recht und aus Seiner Hand kommt die Vollkommenheit des Wandels; aus Seinem Wissen wurde alles und alles Sein richtet Er in seinen Gedanken zurecht und außer Ihm geschieht nichts, und ich, wenn ich wanke, so ist die Gnade Gottes meine Rettung für immer. Und wenn ich in der Sünde des Fleisches strauchle, so steht mein Recht in der Gerechtigkeit Gottes auf Dauer. Und wenn Er meine Not beginnt, dann errettet Er meine Seele aus der Verderbnis und macht für den Weg fest meine Schritte. In Seiner Liebe brachte Er mich nahe und in Seiner Gnade wird mein Recht kommen. In der Gerechtigkeit Seiner Wahrheit hat Er mich gerichtet und in der Fülle Seiner Güte wird Er alle meine Sünden entsühnen und

[123] *'ad tom d'rkham.* Milik a. a. O., S. 155: *donec correxerint vias suas.*
[124] Wörtl.: *Belija'al.*
[125] Man würde *ha-reqim* an Stelle von *reqim* erwarten.
[126] Wörtlicher Beginn der 11. Kolumne.
[127] D. h. Nichtmitglieder der Sekte.
[128] D. h. die erwähnten Erkenntnisgaben.

in Seiner Gerechtigkeit wird Er mich von der Unreinheit des Menschen und der Sünde der Menschenkinder rein machen, um Gott Seine Gerechtigkeit zu bekennen und dem Allerhöchsten Seine Herrlichkeit. Gesegnet bist Du, mein Gott, der zum Wissen das Herz Deines Dieners öffnet. Mache fest in Gerechtigkeit alle seine Taten und richte dem Sohne Deine Wahrheit auf. Wie Du (es zu tun) Wohlgefallen hattest für die Auserwählten aus dem Menschengeschlecht, damit sie auf ewig vor Dir bestehen können, denn außerhalb von Dir gibt es keine Vollkommenheit des Wandels und ohne Deinen Willen geschieht überhaupt nichts. Du lehrtest alles Wissen und alles, was wurde, wurde, wie Du es gewollt hast. Außer Dir gibt es keinen anderen, der auf Deinen Rat antworten, irgendeinen Gedanken Deiner Heiligkeit begreifen, in die Tiefe Deiner Geheimnisse blicken oder alle Deine Wundertaten wie die Kraft Deiner Stärke verstehen könnte. Wer kann Deine Majestät erfassen und was ist er auch, ein Menschenkind, vor Deinen wunderbaren Taten, ein Weibgezeugter, wie kann er vor Dir sitzen (?)[129]. Und er, aus Staub ist er gebildet, und Nahrung für Gewürm zu werden, ist seine Bestimmung. Und er, der begrenzt ist, ist nur das Material dessen, der ihn bildet, und nach dem Staube ist sein Verlangen. Worauf kann denn die Materie Antwort geben, (wenn es um den) der sie geformt hat, (geht?) und über wes Ding weiß sie Rat.

II. Der Habakuk-Kommentar[1]

(I)[2] [*Die Last, welche der Prophet Habakuk schaute: Wie lange JHWH r]ufe ich um Hilfe, doch Du [hörst nicht; schreie ich zu Dir „Gewalt" und Du hilfst nicht.* Das bezieht sich auf die Hof]fnung des Geschlechtes [der Endzeit ...] über sie [... sie erheben Ze]tergeschrei über [die Gewalttat und sprechen zu Gott: *Warum läßt Du mich Frevel sehen und sch]au[st der Mü]hsal zu* [*und Verheerung und Gewalt stehen vor mir* ...] ... in Bedrückung und Treulosigkeit ...[3] ... Bosheit vol[lfüh]ren sie und *Rec[htsstr]eit erhebt sich* [*und Streit bricht aus*] ... und er ... *daher verliert das Gesetz sein Ansehen* [*und das Recht setzt sich nicht richtig durch.* Das bezieht sich darauf,] daß sie die Thora Gottes verwerfen [und daher heißt es: *denn der Böse bedrängt*] *den Gerechten.* [Die Deutung dafür ist: der Böse ist der Frevelpriester[4] und der Gerechte] ist der Lehrer der Gerechtigkeit[5] (wahre Lehrer) ... *daher kommt das Recht ganz* [*verdreht heraus* ...] und nicht [richten sie in Gerechtigkeit. Daher heißt es: *schauet ihr Abtrünnigen*[6] *sehet zu, wundert euch und seid sprachlos, denn eine Tat tue Ich zu eurer Zeit, nicht würdet ihr es glauben, wenn*] **(II)**[7] *es erzählt wird.* [Das bezieht sich auf d]ie

---

[129] *mah ješew.* Oder *mah jašiw* zu vokalisieren: „Was soll es vor Dir als Antwort geben?"

[1] Die Übersetzung dieses Textes samt Anmerkungen stammt aus einer noch nicht veröffentlichten Arbeit von Dr. Georg Molin, Wien. Ich übernehme sie wörtlich.

[2] Von Kolumne I sind nur geringe Reste erhalten, da der Anfang der Rolle abgerissen ist. Sie könnte etwas breiter gewesen sein als die folgenden. Die Ergänzung ist außer aus dem MT kaum möglich und sehr problematisch.

[3] Zeile 7 fehlt vollkommen. Sie scheint sehr kurz gewesen zu sein (vgl. auch Kol. II Z. 11).

[4] Eine Hauptgestalt des Werkes, die wohl auf Alexander Jannai zu deuten ist.

[5] Die wichtigste Gestalt des Midrasch, wahrscheinlich Gründer der Sekte. Sein Name ist verschollen. Er wird, vermutlich aus besonderer Verehrung, nie genannt.

[6] Der MT hat: „unter die Völker", *baggojim.* Kol. II setzt hier aber *bogdim* voraus.

[7] Mitten durch die Kolumne geht ein Riß, dessen Ränder nicht aneinanderpassen. In Z. 11 fällt das Wort *nimhar* aus Hab 1, 6 in die Lücke, so daß sich

Abtrünnigen zusammen mit dem Mann der Lüge[8], denn sie [glauben nicht an all das, was] der Lehrer der Gerechtigkeit im Auftrage Gottes [gesagt hat] und auf die, die dem neuen [Bund treulos geword]en sind, denn sie glauben nicht an den Bund Gottes und [entweihen Se]inen [heil]igen Namen. Und so ist die Deutung dafür: [sie sind die „Abtr]ünnigen der letzten Tage", sie sind die „Tyran[nen der Endzeit]", welche nicht glauben, wenn sie den gan[zen Bund] hören, der dem letzten Geschlecht angeboten wird durch den Priester, welchen Gott gegeben hat [in den Geheimnissen der Weisheit,] auszudeuten alle Worte Seiner Knechte der Prophe[ten, durch welche] Gott verkündet hat alles, was kommen wird über Sein Volk [und Sein Land]. *Denn siehe, Ich lasse die Kasdim auftreten, das bit[tere und schnel]le Volk.* Das bezieht sich auf die Kittim[10] [, die sch]nell und heldenhaft sind im Streit um [viele zu] vernichten. [Die Abtrünnigen] aber werden unter der Herrschaft der Kittim [den Männern des Bundes Böses] tun und werden nicht glauben an die Verordnungen Gottes [und an Seinen Bund, und das ist es wovon es heißt: *der einherzieht durch die Weiten der Erde.* Das bezieht sich auf die Kittim, welche ...] **(III)** und durch die Ebene (oder: in gerechter Sache)[11] ziehen sie einher, zu schlagen und zu plündern die Städte des Landes. Denn davon heißt es: *einzunehmen Wohnstätten die nicht ihm gehören; furchtbar und schrecklich ist es und sein Recht und seine Hoheit geht von ihm aus.* Das bezieht sich auf die Kittim. Furcht und Schr[ecken vor ihn]en liegen auf den Völkern und in der Ratsversammlung gehen alle ihre Gedanken auf Böses, und mit Ar[gli]st und Trug gehen sie mit den Völkern um. *Schneller als Panther sind seine Rosse und schärfer als Wölfe am Abend. Es galoppieren und breiten sich aus seine Reiter, von Ferne stürmen sie herbei, wie ein Geier sich daherstürzt zum Fraße. Ihr ganzer Haufe ist zu Gewalttat gekommen und das Streben ihres Antlitzes geht nach Vorne (Osten)*[12]. [Das bezieht sich] auf die Kittim, die das Land zertrampeln mit [ihren] Pferden und ihren Bestien (ihrem Vieh) und von Ferne kommen sie von den Inseln (Gestaden) des Meeres, [alle] Völker zu fressen wie ein *Geier;* und es gibt kein Sattwerden. Und mit Wut der Raserei und mit glühendem Zorn und zornschnaubenden Nüstern sprechen sie mit [allen Völkern, denn] davon heißt es: *das St[reben ihres Antlitzes geht nach Vorne (Osten) und sie sammeln sich wie San]d am Gestade.* [Die Deutung ... *über Könige*] **(IV)** *macht es sich lustig und Fürsten kosten ihm ein Lachen.* Die Deutung ist, daß sie ihren Spott treiben mit den Großen und Gewalt antun den Geehrten. Könige und Fürsten verhöhnen sie und spotten auch über ein großes Volk. *Denn es lacht über jede Festung und häuft Staub auf und nimmt sie ein.* Das bezieht sich auf die Herrscher der Kittim, welche höhnen über die Burgen der Völker und spottend lachen sie darüber und mit großem (zahlreichem) Volk umschließen sie sie, um sie einzunehmen, und mit Schrecken und Entsetzen werden sie in ihre Hände gegeben und sie reißen sie ein vor den Augen ihrer Bewohner[13]. *Da fährt es dahin ein Wind, und stürmt*

---

ihre Breite auf sechs Zeichen bestimmen läßt. Brownlee hat dies bei seinen Ergänzungsversuchen in BASOR 112, Dez. 1948, übersehen und die Lücke überfüllt.

[8] Eine schwer zu deutende Gestalt, wohl ein hellenisierender, sadduzäischer Führer oder ein pharisäischer Lehrer.

[9] *SPR*, es kann *sepher* gelesen werden oder, wie für diese Übersetzung, *sipper*.

[10] Symbolischer Name. Die Deutung schwankt je nach dem zeitlichen Ansatz des Werkes zwischen Seleukiden und Römern. Keine der beiden Deutungen befriedigt ganz. Es scheint, daß dem Autor Züge von beiden in sein Bild der gottfeindlichen Weltmacht zusammengeflossen sind.

[11] *mišor* hat die Bedeutungen Ebene und Gerechtigkeit.

[12] Das Zitat weicht vom Wortlaut des MT stark ab, doch dürfte auch dieser nicht ganz in Ordnung sein.

[13] *be'ajjen* oder *be'ajin*, vielfach auch *be'awon* (auf Grund der Sünde) gelesen.

vorbei und macht diese seine Kraft zu seinem Gott. Das bezieht sich auf die Herrscher der Kittim, die im Rate [ihres] schuldbeladenen Hauses einer vor dem anderen hingehen (einer den anderen vor sich her vertreiben). Indem einer nach [dem anderen herrscht], kommen sie, zu verderben [die Erde (das Land).][14]. *Und diese seine Kraft macht*] *es zu seinem Gott.* Das bezieht sich [auf die Herrscher der Kittim und au]f die Völker ... [*Bist Du nicht JHWH von altersher mein Gott, mein Heiliger, — nicht werden wir sterben — JHWH*] **(V)** *zum Gericht hast Du es gesetzt; den Fels, der es züchtigen soll, hast Du gegründet; zu rein von Augen bist Du, um Böses anzusehen, und dem Elend zuschauen kannst Du nicht.* Die Deutung ist: Gott wird Seinem Volk nicht den Garaus machen durch die Hand der Heidenvölker, sondern in die Hand seiner (seines) Auserwählten wird Gott das Gericht über alle Welt legen und, wenn sie zurechtgewiesen werden, werden schuldig erfunden alle Frevler Seines Volkes, — weil sie (nämlich die Auserwählten, welche) gehalten haben Seine Gebote, als die Bedrängnis auf ihnen lag; denn das ist es, wovon es heißt: *zu rein von Augen um Böses zu sehen.* Das bezieht sich darauf, daß sie nicht ihren Augen nachgehurt haben in der Endzeit des Frevels. *Warum schaust Du den Abtrünnigen zu und verhältst Dich schweigend, wenn der Frevler den verschlingt, der besser ist als er?* Das bezieht sich auf das Haus Absalom[15] und die Leute seiner Gesinnungsgemeinschaft, welche stumm blieben, als der Lehrer der Gerechtigkeit gezüchtigt wurde, und ihm nicht geholfen haben gegen den Lügenmann, der verworfen hat die Thora inmitten aller V[ölk]er. *Du machst die Menschen wie die Fische des Meeres, wie Gewürm, daß man darüber herrsche*[16]. [*Sie alle*] *zieht es heraus* [*mit der Ang*]*el und reißt sie fort mit seinem Netz und rafft sie weg* [*mit seinem Fanggerät, darum opfert es*] *seinem Netz und freut sich* [*und jubelt und räuchert seinem Fanggerät, denn durch dieses ist Fett*] *sein Teil* [*und seine Speise ein auserwählter Leckerbissen* ... **(VI)** die Kittim; sie mehren ihren Besitz mit all ihrer Beute wie das Gefische des Meeres und darum heißt es: *darum opfert es seinem Netz und räuchert seinem Fanggerät.* Das bezieht sich darauf, daß sie ihren Feldzeichen opfern[17] und ihre Kriegsgeräte ihnen Gegenstand abergläubischer Verehrung sind. *Denn durch sie ist fett sein Teil und seine Speise ein Leckerbissen.* Das bezieht sich darauf, daß sie ihr Joch und ihre Fronarbeit zu ihrem Lebensunterhalt auf alle Völker Jahr für Jahr aufteilen, um viele Länder arm zu machen. *Darum zieht es sein Schwert*[16] *beständig, um Völker hinzuschlachten und übt kein Erbarmen.* Das bezieht sich auf die Kittim, welche viele vernichten mit dem Schwert, kräftige Jünglinge, Greise und Frauen und kleine Kinder, und der Frucht im Mutterleibe erbarmen sie sich nicht. *Auf meine Warte will ich mich stellen und hintreten auf meinen Wehrturm und ausspähen um zu sehen, was Er mir sagen wird* [*und was Er antworten wird au*]*f meine Darlegung. Und JHWH antwortete mir* [*und sprach: schreibe auf das Gesicht und grabe es*] *in Tafeln, daß man* [*es schnell lesen könne*] ... **(VII)** Und es sprach Gott zu Habakuk, daß er aufschreiben solle, was kommen werde über das Geschlecht der Endzeit, doch die Vollendung der Endzeit ließ Er ihn nicht wissen, und darum heißt es: *daß man es schnell lesen könne.* Das bezieht sich auf den Lehrer der Gerechtigkeit, welchen Gott wissen ließ alle Geheimnisse der Worte Seiner Knechte der Propheten, *denn noch wartet das Gericht auf den Kairos, es keucht dem Ende zu und wird nicht trügen.* Das bezieht sich darauf, daß das allerletzte Ende sich hinzieht und daß noch ein Rest übrig ist zur Erfüllung all dessen, was die Propheten gesagt haben, denn die Geheim-

[14] Sehr unklare Stelle.

[15] Eine Gruppe, die mit der Sekte befreundet, sie in der Gefahr im Stiche gelassen hat; Pharisäer? Oder Essener?

[16] Das Zitat weicht vom MT ab.

[17] Von Josephus, Bellum VI, 6, 1, und Tertullian, Apol. 16, wird von Verehrung der Feldzeichen in den römischen Heeren berichtet.

nisse Gottes werden sich als wunderbar erweisen. *Wenn sich's verzögert, warte darauf, denn gewiß kommt es und wird nicht ausbleiben.* Das bezieht sich auf die Männer der Wahrheit, welche nach der Thora handeln, deren Hände nicht müde geworden sind im Dienste der Wahrheit, auch wenn sich das allerletzte Ende für sie hinauszieht; denn alle Endzeiten Gottes kommen ihrer Ordnung gemäß, wie Er es für sie festgelegt hat in den Geheimnissen Seiner Klugheit. *Siehe übermütig und nicht rechtschaffen ist [seine Seele in ihm].* Das bezieht sich darauf, daß sich entfalten gegen sie ... ihn zu ers[chrecken] in ihrem Ge[ri]cht ... [*doch der Gerechte wird durch seine Treue (seinen Glauben) am Leben bleiben.*] **(VIII)** Das bezieht sich auf alle, welche die Thora befolgen im Hause Juda, welche Gott retten wird aus der Stätte des Gerichtes wegen ihrer Mühe und ihrer Treue (Glaube)[18] zum Lehrer der Gerechtigkeit. *Doch auch das Vermögen betrügt den übermütigen Mann und nicht kommt er zur Ruhe, der weit macht wie die Hölle seinen Schlund, der ist wie der Tod und nicht satt wird. Und es sammeln sich um ihn alle Völker und tun sich zusammen um ihn alle Nationen; werden sie nicht alle ein Spottlied auf ihn anheben und spottend Rätselsprüche auf ihn machen und sprechen: Wehe dem, der viel macht, was nicht sein ist, wie lange noch wird er sich Pfandstücke aufladen?*[19] Das bezieht sich auf den Frevelpriester, welcher entsprechend dem Namen der Wahrheit genannt (berufen) wurde zu Beginn seiner Amtszeit, doch als er zur Herrschaft über Israel gekommen war, überhob er sein Herz[20] und verließ Gott und fiel ab von den Gesetzen um (schnöden) Gewinnes willen und raubte und sammelte das Vermögen der Gewalttätigen, die sich empört hatten gegen Gott, und das Vermögen der Völker hat er genommen, um Frevelschuld auf sich zu laden und alle Wege des Greuels beging er in aller greulichen Unreinigkeit. *Werden nicht plötzlich aufstehen deine Pe[inig]er und erwachen*[21] *deine Erschütterer und du wirst ihnen zur Beute werden? Denn du hast viele Völker beraubt, so wird dich der Überrest der Völker berauben.* [Die Deutung des Wortes bezieht sich auf] den Priester, welcher sich aufgelehnt hat [gegen das Wort der Gesetze Gottes ...] ... **(IX)** sein Schlagen[22] in den Gerichten des Unrechtes. Und Grausiges böser Krankheiten tat man an ihm (taten sie an ihm) und Rache am Leibe seines Fleisches und daher heißt es: *denn du hast viele Völker geplündert, darum wird der Rest der Völker dich plündern.* Das bezieht sich auf die allerletzten Priester Jerusalems, welche Vermögen sammeln und Wuchergewinn aus der Beute der Völker, doch am Ende der Tage wird ihr Schatz mitsamt ihrer Beute gegeben werden in die Hand des Heeres der Kittim. Denn sie sind der *Rest der Völker. Wegen des Blutes der Menschen und der Gewalttat am Lande, der Stadt und ihren Bewohnern.* Das bezieht sich auf den Frevelpriester, welchen vor den [Augen][23] des Lehrers der Gerechtigkeit und der Männer seiner Gemeinschaft Gott in die Hand seiner Feinde gegeben hat, ihn zu demütigen, indem Er ihn schlägt bis zum Hinschwinden in Bitterkeiten der Seele, darum weil er Böses getan hat an Seinen Auserwählten. *Wehe dem, der bösen Wuchergewinn einheimst für sein H[aus], herzurichten seinen Horst in der Höhe, daß er sich rette vor dem Bösen.*

[18] *opera et fides?*

[19] Das Zitat weicht vom MT stark ab und macht den Eindruck einer Konjektur unseres Verfassers, besonders die Ersetzung von *hajjajin* durch *hon*.

[20] Alexander Jannai kam legal zur Regierung; seine Tyrannei begann erst, als er meinte fest im Sattel zu sitzen.

[21] *wajjaqqişu*, wahrscheinlich von der Wurzel *qiṣ*, möglich auch „Schrecken einjagen", von der Wurzel *quṣ*.

[22] *NGW'W* Inf. Kal, oder nach Yalon Kirjath Sepher XXVII (1951) S. 174 3. plur. niph. perf. Die Stelle ist infolge der vorhergehenden Lücke sehr schwer zu deuten.

[23] *be ajjen, be'ajin*, siehe Kol. IV. Anm. 13.

Schande hast du geplant für dein Haus, das Ende vieler Völker und die Stricke deiner [Se]ele. Denn der Ste[in aus der M]auer schreit um Hilfe und der [Sp]arren im Holzwerk antw[ortet ihm.] [Das ist auf den] Pr[iester zu deuten,] welcher ... **(X)** so daß ihre Steine aus Bedrückung stammen und der Sparren ihres Holzwerkes aus Raub. Und daher heißt es: *das Ende vieler Völker und die Stricke deiner Seele.* Die Deutung dafür: Das ist das Haus des Gerichtes, wo Gott Sein Gericht abhalten wird inmitten vieler Völker und von da wird Er ihn hinführen (hinaufheben) zum Gericht und in ihrer Mitte ihm Böses antun und ihn richten mit Schwefelfeuer. *Wehe dem, der seine Stadt baut mit Blut und eine Siedlung aufrichtet mit Unredlichkeit, siehe, kommt es nicht von JHWH der Heerscharen. Es plagen sich die Völker fürs Feuer und die Nationen rackern sich für nichts.* Das geht auf den Lügenpropheten[24], welcher viele irren macht, eine Stadt seiner Nichtigkeit mit Blut zu bauen und eine Gemeinde in Betrug aufzurichten, indem sie ihrer eigenen Ehre dient, zu ermüden viele mit seinem nichtigen Dienst und sie zu unterweisen in [Ta]ten des Betruges, so daß ihre Mühe für nichts ist, weil sie dem Gericht des Feuers entgegengehen, sie, welche die Auserwählten Gottes geschmäht haben. *Denn erfüllt werden soll die Erde mit Erkenntnis der Herrlichkeit JHWHs, wie Wasser das Meer bedec[ken.]* Das bezieht sich auf [Seine Auserwählten in]ihrer [Bu]ße [... den Lügen]propheten. **(XI)** Und dann wird ihnen die Erkenntnis offenbart werden, wie das Wasser des Meeres in Fülle. *Wehe dem, der seinen Nächsten trinken läßt hinzuschüttend den Zorn seiner Wut, auch Rauschtrank, daß er schaue auf ihre Feste*[25]. Das geht auf den Frevelpriester, welcher verfolgt hat den Lehrer der Gerechtigkeit, ihn zu verschlingen in der Wut seines Zornes, indem er ihn vertreiben wollte. Und am Ende des Festes der Ruhezeit des Versöhnungstages erschien er ihnen im vollen Ornat[26], um sie straucheln zu machen am Tage des Fastens, des Sabbats ihrer Ruhe. *Du hast dich gesättigt mit Schande statt mit Ehre. Trinke nun auch du und taumle. Die Rechte JHWHs wendet dir den Becher zu und Verachtung an Stelle deiner Herrlichkeit.* Das bezieht sich auf den Priester, dessen Schande größer ist als seine Ehre. Denn nicht hat er die Vorhaut seines Herzens beschnitten und geht auf den Wegen der Trunkenheit, daß er wegnehme (größer mache)[27] den Durst, doch der Becher des Zornes Gottes wird ihn vernichten, hinzuzuf[ügen] ... sei[n He]rz und Kummer ... *[denn die Gewalttat am Libanon fällt auf dich und die Vergewaltigung des Viehes]* **(XII)** *wird dich wegraffen*[28] *wegen des Menschenblutes und der Gewalttat am Lande, an der Stadt und all ihren Bewohnern.* Das bezieht sich auf den Frevelpriester, ihm zu vergelten, was er getan hat an den „Armen"[29]. Denn *der Libanon* ist der „Rat der Gemeinde"[30] und *die Herde* sind die „Einfältigen Judas", welche die Thora befolgen, — den wird Gott richten bis zur Vernichtung, wie er gedachte, zu vernichten die „Armen", und darum heißt es: *wegen des Blutes der Stadt und der Gewalttat am Lande.* Die Deutung dazu: *die Stadt* ist Jerusalem, in der der Frevelpriester Greueltaten getan hat und entweiht hat das Heiligtum Gottes, und die *Gewalttat am Lande*, das sind die Städte Judas, in welchen er das Vermögen der „Armen" geraubt hat. *Was nützt ein Schnitzbild, denn sein Verfertiger hat es geschnitzt, ein Gußbild und betrügerisches Widerzeichen*[31], *denn es vertraut der Bildner seines Gebildes auf dieses*

---

[24] Damit könnte einer der pharisäischen Führer gemeint sein, vielleicht Simon ben Šetach.

[25] *mo'adehem*, MT *me'orehem*. Die Änderung scheint eine Willkür unsres Verfassers zu sein.

[26] *hophia'* erscheinen (in Glanz, in Herrlichkeit).

[27] *saphah* hat beide angegebenen Bedeutungen.

[28] Im Text: *jchth* = *jachtah*. Ich schlage vor: *jechattekha*, zerstückeln.

[29] Bezeichnung für die Glieder der Sekte.

[30] „Rat der Gemeinde" = oberste Körperschaft der Sekte.

[31] *merišeqer*.

um stumme Götzen zu machen. Das bezieht sich auf alle Schnitzbilder der Heiden, welche sie machen, um ihnen zu dienen und sich vor ihnen niederzuwerfen. Doch sie werden ihnen keine Rettung bringen am Tage des Gerichtes. *Weh dem, [der zum Holz spricht:] wache auf, [stehe auf, zum stummen St]ein. [Soll er lehren? siehe, er ist nur überzogen mit Silber und Gold, doch keinerlei Lebenshauch ist in ihm. Doch JHWH ist in Seinem heiligen Tempel].* **(XIII)** *Vor Ihm schweige alle Welt.* Das bezieht sich auf alle Heiden, welche dem *Stein* dienen und dem *Holz*. Doch am Tage des Gerichtes wird Gott vernichten alle, die den Götzenbildern dienen sowie alle Frevler *von der Erde.*

UM KIRCHE UND SYNAGOGE IM BARNABASBRIEF

Ein offener Briefwechsel zwischen Johannes Oesterreicher und Karl Thieme

‚Kirche und Synagoge. Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis: Der Barnabasbrief und Der Dialog Justins des Märtyrers', unter diesem Titel sind die beiden bedeutenden Dokumente vom Ringen der jungen Kirche des 2. Jahrhunderts mit ihrer älteren getrennten Schwester, der Synagoge, 1945 im Verlag Otto Walter, Olten, von Karl Thieme unter Weglassung unnötiger Weitschweifigkeiten (z. B. überlanger AT-Zitate), aber mit sorgfältiger Rücksichtnahme auf Wörtlichkeit und Gliederung des Textes neu übersetzt und durch erläuternde Einleitungen sowie ein den Gedankengang weiterführendes, eingehendes Nachwort in das heutige Gespräch über die Bedeutung des Alten Bundesbuches und den Daseinssinn des Alten Bundesvolkes hineingestellt worden. Sowohl als Interpretation der dramatischen Peripetien jüdischer Geschichte nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 (Trajanskrieg, Tempelwiederaufbau und Hadrianskrieg des Bar Kochba) wie auch als Beitrag zur Frage von Recht und Grenzen allegorischer und typologischer Schriftauslegung trifft die Veröffentlichung mitten in die aktuelle Diskussion hinein.

Gewidmet ist das Buch ‚Johannes Oesterreicher und seinem Pauluswerke', jenem Wiener Religionsprofessor, der 1934—38 in der Zweimonatsschrift ‚Die Erfüllung' zugleich das Gespräch der Kirche mit der Synagoge über das Erfülltsein der Verheißungen des Alten Bundes im Neuen wieder aufnahm — im deutschen Sprachgebiet als erster katholischer Theologe seit Jahrhunderten — und dem neuheidnischen ‚Antisemitismus' mannhaft entgegentrat, bis er vor ihm weichen mußte. (Zunächst nach Paris; seit 1940 setzt er seine Tätigkeit in New York fort.) Dieser Empfänger des Buches hat sich mit dem Verfasser über einige einschlägige Meinungsverschiedenheiten, vor allem mit Bezug auf Wert und Bedeutung des radikal ‚antijudaistischen' Barnabasbriefes, in dem untenstehenden offenen Briefwechsel auseinandergesetzt. Die am Schluß erwähnte Äußerung des Alttestamentlers Wilhelm Vischer im ‚Kirchenblatt für die reformierte Schweiz' lautete: „... Das muß nun mit allem Nachdruck gesagt werden: es lohnt sich wirklich, Barnabas und Justin zu lesen. Wir können Th. nur dafür danken, daß er diese hellen Lichter unter dem Tisch der modernen Wissenschaft hervorgeholt und auf den Leuchter gestellt hat, auf den sie gehören. Justins Dialog ist eine gewaltige Leistung und für die christliche Auslegung des Alten Testamentes eines der grundlegenden Werke." — Aus der gleichen Überzeugung heraus wird dieser Briefwechsel der Öffentlichkeit übergeben.

Lieber Herr Thieme!

Haben Sie herzlichen Dank für Ihr Buch „Kirche und Synagoge" sowie für die Widmung, die Sie ihm voranstellen. Sie ist mir ein Zeichen unserer geistigen Gemeinschaft und einer Freundschaft, die wahrlich keines Beweises bedarf. Lassen Sie mich Ihnen vor allem für Ihr nie ermüdendes Interesse an der Bekehrung Israels danken. Es sind ihrer nicht viele, denen die Umkehr der Juden ein Glaubens- und darum Herzensanliegen ist. Ihre Worte über meine Person jedoch beschämen mich — muß doch die Gefahr, der ich ausgesetzt war, gegenüber den Leiden verblassen, die Millionen meiner Blutsbrüder und nicht wenige meiner Brüder dem Fleisch und Glauben nach erlitten haben. Beglückend aber ist Ihre neuerliche Anerkennung des von der „Erfüllung" eingeschlagenen Weges. Mehr denn je bin ich davon überzeugt, daß nach den Leiden des letzten halben Menschenalters, die jeder Jude irgendwie mitgelitten hat, das Gespräch mit der Synagoge wie das Wort, das wir an den einzelnen Juden richten, nicht ein Streitgespräch, sondern das Werben eines Liebenden sein muß.

Ich bewundere die Arbeitsleistung, die dem Buch seine Gestalt gegeben hat. Es ist eine Fülle von Material, die Sie darin verarbeitet haben. Leider konnten aber Ihre Einleitung und Erklärung nicht meine Bedenken gegen den Barnabasbrief zerstreuen. Sie schreiben auf S. 32, „Barnabas" mache die Christen darauf aufmerksam, daß die Juden den Bund verscherzten, „so oft sie Götzenstatt Gottesdienst trieben". Barnabas aber schreibt: „Weil sie sich zu den

Götzenbildern wandten, haben sie (das Bundesvermächtnis) verloren" (4, 8). Im Zusammenhang mit den diesem Ausspruch vorangehenden und nachfolgenden Sätzen gelesen, scheint er nicht zu bedeuten, daß in der Erwählung des goldenen Kalbes, als Israels Retter anstelle Jahwes, die Erwählung Cäsars, als König anstelle Jesu, vorgebildet (s. Ihre Anm. 22 z. B.) oder daß dieser erste Abfall in der Wüste nur die erste vieler Untreuen Israels war, sondern daß mit dem Bruch der ersten Tafeln Israels Bund mit dem Lebendigen Gott vollends zertrümmert wurde, für immer in Stücke ging. εἰς τέλος in 4, 7, welches Sie abschwächend mit „am Ende" wiedergeben, übersetzt schon die alte lateinische Version mit *in perpetuum*. Ihre Berufung auf K. Lake kann ich nicht als stichhaltig ansehen. Er übersetzt 4, 7: „In this way did they finally lose (the covenant), when Moses had just received it." „Finally" hat dieselben beiden Bedeutungen wie das griechische εἰς τέλος, nämlich „am Ende" und „für immer". „In this way" und „just" zwingen uns jedoch, es in der zweiten Bedeutung zu nehmen: „with finality", „beyond recovery or alteration", „for all times". B. scheint also den Bruch des Bundes in der Wüste als endgültig und vollkommen angesehen zu haben.

Diese Mißinterpretation der Heilsgeschichte und seine Ansichten über die Verordnungen des Alten Bundes machen B. in meinen Augen zu einer zweifelhaften Autorität in der Auseinandersetzung mit der Synagoge. Wie können wir erwarten, daß ein Jude jemandem Gehör schenkt, der die Juden anklagt, sie hätten Gottes Absichten zu allen Zeiten mißdeutet und Sein Gesetz, das nur geistlich zu verstehen sei, von Anfang bis zu Ende fleischlich verstanden? Es ist mir unerklärlich, wie B. Israel wegen seiner Liebe zum Tempel verspotten kann — „als sei dieser das Haus Gottes" (16, 2) —, obwohl der Psalmist singt: „Wie lieblich ist Deine Wohnstatt, Herr der Heere..." (Ps 83, 1) und Christus ihn „Meines Vaters Haus" nennt (Jo 2, 16). Ebenso unverständlich, wie der Schreiber unseres Briefes so jeglichen Verständnisses für den tieferen Sinn der Speisevorschriften, die Abtötung des Leibes, bar sein und Israel vorwerfen kann, es habe, „der Begierlichkeit des Fleisches folgend" (10, 9), diese buchstäblich genommen, obgleich Jesus trotz Seiner Zurechtweisung der Pharisäer in Mk 7, 1—23 diese Gebote selbst eingehalten und den verbotenen Speisen entsagt hat. Die falsche Innerlichkeit des B., der das leibliche Fasten verwirft, ist nicht die Botschaft von „Geist und Leben" (Jo 6, 63), denn Jesus anerkennt und fordert es (Mt 6, 16—18), noch kann sich B. in seiner Entwertung des Sabbats auf Christus berufen, der ihn als Geschenk des Himmels bezeichnet, wenn Er sagt, daß der Sabbat „des Menschen wegen gemacht ist" (Mk 2, 27). Der am meisten von der Wahrheit abweichende Satz ist wohl der, welcher die Beschneidung des Fleisches als eine Übertretung göttlichen Gebotes bezeichnet und sie als das Werk eines Teufels hinstellt (9, 4). So muß man ihn doch trotz 9, 7ff verstehen, wenn anders man ihn wörtlich nehmen kann. Sollte B. wirklich nicht wissen, daß auch Jesus beschnitten ward und, das Gesetz erfüllend, den tiefsten Sinn dieses Sakramentes des Alten Bundes, den des Blutzeugnisses für den Herrn, zur Vollendung brachte, und seine Vorbildlichkeit als prophetisches Zeichen des Kreuzes offenbarte?

Indem B. die buchstäbliche Erfüllung des Zeremonialgesetzes schmäht und nur einen moralischen Sinn gelten läßt, entwertet er seine eigene typologische Deutung des Alten Testamentes. Theologische Typen setzen eine geschichtliche Wirklichkeit voraus, andernfalls werden sie zu Metaphern. Wenn die rituellen Vorschriften des Alten Bundes nicht auch zur tatsächlichen Einhaltung gegeben worden sind, dann haben sie auch keinen figürlichen Sinn, und die Schrift wird zur bloßen Allegorie.

Sie haben oft in sehr glücklicher Weise versucht, die „judenfeindlichen Folgerungen" des B. zu korrigieren. Ich kann jedoch Ihrer Ansicht nicht beistimmen.

die „Beurteilung des längst Vergangenen" durch B. sei „praktisch unerheblich" (S. 196). Ich finde seine Irrtümer überaus folgenschwer, weil sie Juden mit Mißtrauen erfüllen müssen. B. spricht wohl davon, daß Gott Israel „über alle Maßen geliebt hat" (5, 9), er erwähnt jedoch nicht, daß Gottes Liebe zu Israel nie aufhört (Röm 11, 28). Verrät solches Schweigen nicht das Fehlen eines apostolischen Wohlwollens gegenüber Israel? Ich kenne zwar Ihre Entschuldigung des B., daß man zu seiner Zeit wegen der Bedrängnis, in der sich die Christen von Seiten der Juden befanden, die Juden nicht einladen konnte, sich zu Christus zu bekehren (Anm. 22 z. B.). Dieses ist aber ein Vorrecht, dessen wir uns nie begeben dürfen, ein Vorrecht, das aus dem Geschenk der Wahrheit kommt, eine Pflicht der Liebe, ein göttliches Gebot, von dem es keine Dispens gibt. Es ist im ganzen Brief nie von einer richtigen Verfolgung die Rede, die ein Stillschweigen erzwungen hätte. Die einzig richtige Antwort an die zur Einhaltung des Zeremonialgesetzes drängenden Juden wäre gewesen: der Bund ist unser! Darum müssen nicht wir uns zum Gesetz bekehren, sondern ihr euch zum Erfüller des Gesetzes, Christus. B. spricht nicht die Sprache der Propheten, die geißeln und trösten, die das Gericht, aber auch das Erbarmen über Israel verkünden, noch ist der Geist des Apostels in ihm, der um Israel bangt und für seine Bekehrung den Himmel bestürmt.

Ich halte es nicht für wahrscheinlich, daß B., wie Sie vermuten (S. 194), ein Judenchrist gewesen ist. Soweit ich sehe, ist die überwiegende Mehrzahl der Autoren, die über den Barnabasbrief geschrieben haben, der gegenteiligen Auffassung. Jüdische Gelehrte sehen in ihm einen Judenchristen, weil sie damit die Judenchristen im allgemeinen diskreditieren wollen. Köhler schreibt in der „Jewish Encyclopedia" (II, 358): „The writer seems to have been a converted Jew whose fanatical zeal rendered him a bitter opponent within the Christian Church". B.s Kenntnis der jüdischen Tradition und seine Verwendung jüdischer Methoden der Exegese (z. B. 6, 8—10; 9, 7—9) könnten auf einen jüdischen Ursprung schließen lassen, würde er nicht, wenn von Juden sprechend, stets ἐκεῖνοι, „jene" gebrauchen. Ich kann mir nicht denken, daß ein Judenchrist sagen würde, „... damit wir nicht als Proselyten am Gesetz jener zerschmettert würden" (3, 6; Sie übersetzen: „als Nachtreter am Gesetz jener scheitern möchten"). Ein Judenchrist konnte ganz gewiß nicht sagen: „Bevor wir an Gott (!) gläubig wurden, war unser Herzensgehäuse... voll von Götzendienst und ein Gehäuse der Dämonen" (16, 7). Auch ist 14, 4 unwahrscheinlich im Munde eines Judenchristen („der Herr hat uns", die Kirche, „zum Erbvolk" — im Gegensatz zu Altisrael — gemacht), besonders wenn man es mit Röm 11, 11 vergleicht. Endlich ist der Hohn, mit dem B. von der Beschneidung spricht, wie die Härte, mit der er vom Tempel und seiner Zerstörung handelt, kaum die Art eines wahren Judenchristen. Der Herr jedenfalls hat beim bloßen Gedanken an die Verwüstung Jerusalems und das durch sie dargestellte Elend der Herzen geweint; geweint, weil sie, die Stadt Seiner Liebe, das Ziel Seiner Wanderungen, die Stätte, der Er Seine tiefsten Geheimnisse anvertraute, und in der Er das Mysterium unserer Erlösung vollzog, nicht Sein Eigen sein wollte. Ich fürchte, Sie tun dem hl. Stephanus unrecht, wenn Sie ihn mit B. vergleichen (194f). Für den Erzmartyrer sind es nicht „jene", sondern „unsere Väter", die Gott ungehorsam waren (Apg 7, 39), die Beschneidung ist das Bundeszeichen (Apg 7, 8), der Tempel ist das Haus, erbaut für den Herrn, wenn auch irdische Stätten Ihn nicht fassen können (Apg 7, 48f), und das Gesetz hat Israel von Engelshand empfangen, jedoch nicht gehalten (Apg 7, 53). Des Stephanus wie des Johannes Schärfe ist die eines Liebenden, ihr Zorn ist ein prophetischer, bangend um das Heil derer, die sie tadeln müssen, ganz im Sinne des Midraschwortes: „Eine Liebe ohne Zurechtweisung ist keine Liebe." Ihr Herz blutet, das Herz des B., sonst gütig (1, 3f; 4, 6; 21, 7), ist den Juden gegenüber kalt.

Wie immer die Barnabasapokalypse und 16 ,3f zu verstehen sind und den entsprechend der Brief zu datieren ist, er hat zwei Gefahren zu bekämpfen: de Einfluß der Juden und das verführerische Beispiel der Heiden, Gesetzlichke und Gesetzlosigkeit. Während er im Kampf gegen heidnische Laxheit frei vo Irrtum bleibt und uns die Lehre von den Zwei Wegen gibt, Kapitel von besonder Schönheit, die nebenbei nicht nur urkirchliches, sondern auch alttestamentlich Lehrgut enthalten (die „Zwei Wege" sind u. a. eines der Hauptmotive d Psalters, das schon im ersten Psalm, als der Einleitung des ganzen Psalme buches, anklingt), wird B. im Ringen gegen judaistische Tendenzen ein Opf seines Kampfes. Ist B. nicht der Gefahr erlegen, vor der Paulus Röm 11, 1 gewarnt hat? Selbst verwirrt, kann B. kaum die irrenden Juden zur Wahrhe führen. Ich zweifle nicht einen Augenblick an seiner Liebe zu Christus, an seine ehrlichen Bestreben, seinen Brüdern zu dienen, muß aber mit J. A. Robins (Barnabas, Hermas and the Didache, London 1920, S. 4) sagen: „(The Epist was the offspring of a warm heart, but of a narrow mind."

Ich fürchte, daß diese meine Beurteilung des Barnabasbriefes von der Ihre ziemlich abweicht; ich kann jedoch nicht genug betonen, wie lebendig ich Ih geschichtliche Darstellung finde und wie trefflich Ihre theologischen Erklärunge In einigen Punkten von geringerer Bedeutung freilich kann ich Ihnen nic beipflichten, z. B. in der Annahme, daß Trypho und Rabbi Tarphon identis seien (S. 75). Trypho, der sich auf das Verbot, mit Christen in Diskussion einzutreten (38, 1), von Seiten der Lehrer beruft, scheint sich demnach nicht z diesen zu rechnen. Ist es möglich, daß ein Freund des Rabbi Tarphon in sein Gegenwart einen Satz wie diesen spricht: „Ich habe dieserhalb schon oft d Rabbinen gefragt, aber keiner hat mir Rede stehen können. Also sage nur, w du zu sagen hast" (94, 4). Trypho verwendet keine der rabbinischen Methode der Schriftdeutung und spricht in der kurzen „Abschiedsszene voll edler Mensch lichkeit" Worte, die kaum dem christenfeindlichen Geist des Rabbi Tarpho entsprechen. „Wenn wir das Wort (der Schrift) häufiger so durchforsche könnten, würden wir noch mehr Nutzen haben" (142, 1), oder „Ich verlang danach (von dir) zu lernen in den Fragen, die ich dir vorlege" (87, 1), sind u wahrscheinliche Sätze im Munde eines Mannes, der geschworen hat, er würd jedes Evangelium, das in seine Hände käme, verbrennen (Shab. 116a).

Ebenso kann ich Ihnen nicht zustimmen, wenn Sie Harnack in der Mu maßung folgen, die „Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani" sei ein Bearbeitung des Dialogs zwischen Jason und Papiscus. A. L. Williams schreib in „Adversus Judaeos", S. 298: „(Harnack's) evidence is lamentably weak and his theory is vitiated by his failure to perceive that similarities in the strang use of Old Testament passages do not hint to the literary employment of on writer by another so much as to the existence of a common method of inte pretation." Auch Bratke, der die „Altercatio" für das Corpus Scriptorum Eccl Lat. herausgegeben hat (Band 35), schreibt sie dem nicht näher bekannte Evagrius zu, wie gegen Ende des 5. Jahrhunderts Gennadius von Marseille i seinen Ergänzungen zu Hieronymus' De Viris Illustribus (§ 51).

(Der Briefschreiber wirft des weiteren noch die Frage auf, ob der Verfasse in ‚Kirche und Synagoge' immer eine für die Ohren jüdischer Menschen geeigne Sprache gesprochen habe. Da derselbe anderwärts auf diese Frage eingegange ist, kann dieser Teil des Briefes hier wegbleiben.)

Herzlichen Gruß Ihr J. Oe.

Lieber Herr Oesterreicher! Zunächst lassen Sie mich Ihnen aufrichtig dafü danken, daß Sie die Mühe nicht gescheut haben, auf meine Bitte hin den Brie den Sie mir gleich nach dem Erscheinen von ‚Kirche und Synagoge' geschriebe haben, gründlich auszuarbeiten, und mir selbst dadurch die willkommene Ge legenheit gegeben haben, da, wo ich seither zugelernt habe, mich zu berichtige

da, wo ich meine Argumentation von Ihnen noch nicht genug beachtet finde, sie zu unterstreichen.

Soweit Sie sich zu Sprechweise und Tonart meines Nachworts geäußert haben, darf ich Sie hier auf meinen ‚Brief an einen Zweifler' in Nr. 8/9 unsres Freiburger ‚Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk — im Geiste der beiden Testamente' verweisen: dort ist angedeutet, welches die Gründe sind, die mich in den letzten fünf Jahren dazu geführt haben, auch die Juden als ‚getrennte Brüder' verstehen zu lernen, als was einander ja katholische und evangelische Christen heute auch immer mehr zu verstehen suchen, ohne daß daraus in irgend einem Falle ein die noch aufgegebenen Unterschiede verwischender indifferentistischer ‚Irenismus' zu folgen brauchte. Hierin weiß ich mich ja mit Ihnen einig.

Und was nun den Barnabasbrief anlangt, so bin ich unter dem Eindruck der Argumentationen von Ihrer Seite, von O. Cullmann (in ‚Christus und die Zeit', Zürich 1946, S. 116ff) und von J. Klevinghaus (in ‚Die theologische Stellung der Apostol. Väter zur alttest. Offenbarung', Gütersloh 1948, S. 15—44) tatsächlich zu einer teilweisen Revision meiner in ‚Kirche und Synagoge' vertretenen Beurteilung des Werkes gelangt, obwohl ich es anderseits gegen überbordende Angriffe doch wieder verteidigen muß. Lassen Sie mich hier also etwas weiter ausholen:

Völlig zustimmen kann ich — nicht erst heute — Ihrer von Robinson übernommenen Gesamt-Kennzeichnung der Epistel als „Äußerung eines warmen Herzens, aber beschränkten Geistes". Jedoch noch darüber hinaus würde ich nun nicht mehr wagen, den Brief auf gleicher Ebene wie den Justin-Dialog als bis auf einen einzigen Haupt-Irrtum und einige Nebensächlichkeiten vollwertiges Zeugnis des katholischen AT-Verständnisses zu empfehlen. Ich sehe ihn vielmehr heute als ein Dokument, in dem zwar das katholische Evangelium noch festgehalten und im einzelnen wertvollstes Traditionsgut wiedergegeben ist, worin aber eine Offenbarungs-Interpretation ans Licht drängt, die bei konsequenter Durchführung zu ähnlichem Mißverständnis des alt- (und neu-!) testamentlichen Gotteswortes hätte führen müssen, wie es das jüdische ist.

Jener eine Hauptirrtum, den ich schon 1944 bei Barnabas als solchen anerkannte — unter behutsamer Distanzierung von Häusers Harmonistik (in Anm. 55 z. B. und Anm. 16 zum Nachwort) —, hat tatsächlich die Bedeutung, die Sie ihm zuschreiben: „Indem B. die buchstäbliche Erfüllung des Zeremonialgesetzes schmäht und nur einen moralischen Sinn gelten läßt, entwertet er seine eigene typologische Deutung des AT." Ganz entsprechend präzisiert Cullmann: „Das AT wird hier zu einem Rätselbuch, und sein Inhalt, insofern er auf Christus hinzielende heilsgeschichtliche Offenbarung ist, wird entwertet. Es bietet ... nicht mehr Offenbarung über ... die Zeit der Vorbereitung auf Christus, sondern einfach versteckte Darstellung der Ereignisse des Lebens Jesu selber." Und Klevinghaus schließt treffend, das unterscheidungslose Gleichsetzen des AT-Inhalts mit dem ‚Christus-Geschehen' mache „unmöglich, die atl. Heilsgeschichte ernst zu nehmen", und bedinge „die Unfreiheit dem AT gegenüber, daß nun jede Stelle unmittelbare gesetzliche Gültigkeit haben und jede Stelle ‚verchristlicht' werden muß." Dementgegen kommt jedoch nun wirklich alles darauf an, daß wir das ‚*Novum in Vetere latet*' nicht wie das Verborgensein der Lösung in einem Rätsel, sondern wie das Verborgensein der Blüte und Frucht schon im Keime oder besser: des Mannes schon im Kinde verstehn, aus welchem sie sich entwickeln. Jesus Christus ist der Erfüller, nicht etwa bloß der Enthüller von Geheiß und Verheißung Gottes im Alten Bunde.

Soweit ihn Barnabas im letzteren Sinne mißversteht, führt der Brief tatsächlich auf einen Irrweg, wie es vor allem Klevinghaus an vielen Einzelbei-

spielen nachgewiesen hat, z. T. unter Zitierung von L. Goppelt, ‚Typos', die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen (Gütersloh 1939). Soweit also habe ich mich belehren lassen.

Aber gerade in letzterem Werke heißt es nun: „Im ganzen steht die Stellung des Barn. zum AT der des aufgeklärten Judentums näher als der des NT" (S. 247). Dies sagt hier nicht ein Jude, der ‚Barnabas' zum Renegaten stempeln will, sondern ein evangelischer Christ. Mir bedeutet das ein weiteres Indiz für den mir nur immer wahrscheinlicher werdenden Ursprung der Epistel aus eben jenem aufgeklärten Judenchristentum, wie es offenbar schon Apollos vertreten hat — und wie es eben doch auch bei dem ‚Hellenisten' Stephanus anklingt[1].

Dies zu verkennen ist der Hauptfehler bei Klevinghaus, scheint mir[2]. Zwar kommt dieser selbst nicht darum herum, zuzugeben, daß ‚Barnabas' jedenfalls da ganz inkonsequent ist, wo er die Beschneidung zunächst generell als Folge fleischlicher Mißdeutung des rein geistigen Gottesgebotes verurteilt — und sogleich dann doch (in Gestalt der Beschneidung von Abrahams Mannschaft, Gen 14) als Vorbild-Geschehen beifällig erwähnt (9, 7f; ähnlich die typologisch verstandenen Opfervorgänge Kap. 7 und 8). Trotzdem aber versucht im übrigen auch dieser Interpret aus dem Briefe eine fanatisch folgerichtige Judenfeindschaft ‚für immer' herauszulesen, und übersieht darob so durchschlagende Beweise für das Gegenteil wie beim Ephraims-Segen nach dem Worte zugunsten

[1] Wenn Sie schreiben, bei ihm seien es „nicht ‚jene', sondern ‚unsere Väter', die Gott ungehorsam waren", dann übersehen Sie, daß es am Ende derselben Stephanus-Rede bereits zweimal „eure Väter" sind, welche „allezeit dem Heiligen Geiste zuwider" schon die Propheten sämtlich verfolgt haben (Apg 7, 51f), und daß hier einmal sogar im abendländischen Texte (D) dieses ‚eure Väter' schon durch Barnabas' „jene" ersetzt ist. Selbstverständlich ist dieser nicht „der wahre Judenchrist", wie Sie (und ich) ihn sich wünschen — und wie es St. Paulus trotz der scheinbar so ‚antisemitischen' Worte — ohne jeden missionarischen Seitenblick — im 1. Thessalonicher-Brief (2, 15f) gewesen ist; aber solange wir nicht illusionär wähnen, daß „nicht sein kann, was nicht sein darf", werden wir uns den Symptomen dafür, daß Barnabas ein wirklicher Judenchrist von unbeirrbarer Gesetzestreue war, nicht entziehen können. (Die Stelle vom ‚Gläubigwerden' 16, 7 besagt dawider im Zusammenhang dieses die Juden des Unglaubens und Götzendienstes beschuldigenden Briefes überhaupt nichts; ist auch im Briefe nicht ausdrücklich von ihrer damaligen Christenverfolgung die Rede, so doch umsomehr bei Justin und in den sonstigen Zeitzeugnissen, so daß wir unserm Autor wohl mildernde Umstände zubilligen müssen, wenn er in diesem an vom Proselytismus — laut 3, 6; 4, 6 — versuchte Christen gerichteten Brief nicht zusammenhanglos zur Judenmission auffordert, die damals keinerlei Aussicht hatte.)

[2] Übrigens wohl auch der in Peter Meinholds geistvoller und anregender Untersuchung ‚Geschichte und Exegese im Barnabasbrief' (Zeitschr. f. Kirchengesch. LIX, S. 255—303); sehr richtig ist dort aber herausgearbeitet, daß schon das älteste apostolische Überlieferungszeugnis des AT-Verständnisses, das zweimalige „gemäß den Schriften" 1 Kor 15, 3f, eine auf Jesus selbst zurückgehende christologische Exegese eben dieser heiligen Schriften verrät. Dabei ist auch die Gefahr gezeigt, welcher Barnabas nicht immer entging: Auf Grund der Voraussetzung, es müsse alles buchstäblich genau so geweissagt sein, wie es geschehen ist, dem AT-Text ‚buchstaben-allegorisch' (wie ich es nennen möchte) Gewalt anzutun. (Statt geduldig hinzuhören, wie der Geist im Alten Bunde gesprochen hat.) — Prinzipiell richtig betont Meinhold übrigens auch die enge Verwandtschaft zwischen des ‚Barnabas' und des Johannes — wenig früheren — harten Urteilen über „die Juden", verkennt nur auch hier, daß der große Apokalyptiker und Evangelist dieselben genau so wenig für alle Ewigkeit verloren wähnt, wie der kleine Epistolograph. — Albrecht Oepke in ‚Das neue Gottesvolk' (Gütersloh 1950) scheint mir die an sich richtige Feststellung, daß als solches Barnabas die Kirche statt der Synagoge zu erweisen bezwecke, zu Lasten der von ihm bestrittenen aktuell apologetischen Tendenz der Epistel erheblich überzubetonen; den Verfasser erklärt er erst als Heidenchristen (S. 24 A. 2), dann aber doch „von der Gnosis des hellenistischen Judentums aufs stärkste abhängig" (S. 26, Sperrung von mir), scheint also hierin Goppelt und mir näher zu stehn als Meinhold und Klevinghaus.

dieses zweiten jüngeren Josephs-Sohnes: „der Ältere wird dem Jüngeren dienen" — typologisch also: der ‚ältere' Jude dem ‚jüngeren' Christen — den von ‚Barnabas' eigens so vollgewichtig formulierten Zusatz: „doch auch dieser wird gesegnet werden." (Vgl. unten sowie Anm. 69 und 87 zu Barnabas, ‚Kirche und Synagoge' S. 233 und 235).

So wenig also — darin stimme ich Ihnen zu — dieser beschränkte Allegorist als selbständige ‚Autorität' (gleich einem Augustin oder gar Thomas) in Frage kommt, so wertvoll erscheint mir nach wie vor sein Brief, wenn er nur im richtigen geschichtlichen Zusammenhang gelesen wird, als einzigartiges frühes Traditionszeugnis. Wie auch Cullmann treffend betont: „Er hat das Problem richtig gesehen", das durch die Beibehaltung des AT „als Kanon für die christliche Gemeinde" gestellt ist; er hat weiter im Sinne von Mt 5, 17, im Sinne des Stephanus, des ‚Herren-Bruders' Jacobus und wahrlich auch der recht (nämlich ‚unionspaulinistisch') verstandenen Paulinen unerschütterlich daran festgehalten, daß nicht ein kleinster Buchstabe von Gesetz und Propheten preisgegeben werden kann und darf, daß vielmehr mit Christi Wiederkehr und seines Volkes Umkehr alles erfüllt werden wird, was irgendwo in ‚Gesetz und Propheten' als Gottes Geheiß und Verheißung offenbart worden ist.

Und hat Barnabas auch in der Lage des Warners unter für seine christlichen Adressaten höchst bedrohlichen Umständen (als — 4, 6 — manche ‚Christen' von den Juden sagten: „Ihr Bund ist unser Bund"!) gemeint, für die Vergangenheit des Volkes Israel jede keimhafte Erfüllung „auf den Christus hin" beiseitelassen, dessen ganze zurückliegende Geschichte in einseitiger Überspitzung der Stephanusrede (Apg 7, 25ff) entwerten zu müssen, so hat er doch diese eine, negative Seite der Vorgeschichte des Heils in mancher Hinsicht ergreifend deutlich entfaltet. (Also das Gegenstück zur positiven Seite dieser Vorgeschichte, wie sie zum Glück nicht bloß in einem apokryphen Text, sondern im berühmten 11. Kapitel des kanonischen Briefes an die Hebräer gezeigt ist, an welches immerhin auch bei ihm der Lobpreis der Patriarchen — in 8, 4 — anklingt!). Mit vom ganzen Neuen Testament aufgeschlossenen Augen und wirklich genau gelesen, wird ‚Barnabas' keinem Christen die Liebe zu dem gottgeliebten Priestervolke und die Erkenntnis unverscherzter Gnadenempfänge auch im Alten Bunde rauben können; wohl aber wird für jeden Unterrichteten durch all seine Einfalt hindurch das Ringen der Urkirche deutlich werden können, das darum ging, Gottes Gesetz wahrhaft ernst zu nehmen. Und je mehr Christen das tun — freilich reifer als ‚Barnabas' — desto näher werden sie auch den Juden kommen, deren Gegenwart inmitten des christlichen Volkes nach dem Wort Papst Innozenz' III. ja gerade den Sinn hat, „uns an Gottes Gesetz zu erinnern".

So etwa möchte ich aufs ganze gesehen meine Wertung der Epistel zwar in ein paar wichtigen Punkten revidieren, aber darum doch keineswegs total umstürzen. Darf ich nun noch auf die Einzeleinwände Ihres Briefes der Reihe nach eingehen?

Der wichtigste ist gleich am Anfang Ihre These, Barnabas 4, 7 erkläre die Juden schon wegen der Sünde am Sinai des Gottesbundes „für immer" verlustig, denn nur so könne das εἰς τέλος dort übersetzt werden. Nun, wenn das richtig wäre, dann hätte auch St. Paulus mit demselben griechischen Wort die Juden „für immer" Gottes Zorn verfallen erklärt im 1. Thessalonicherbrief (2, 16), wie ja dieser auch von nicht wenigen ausgelegt wird. Jeder wirklich verständnisvolle Leser von Röm 9—11 wird nun aber, wenn er dort bei Paulus explizit der genau entgegengesetzten Auffassung und Worten wie dem vom „unablässigen Kummer" um sein Volk (9, 2) begegnet und wenn ihm sogar im Galaterbrief die Wendung vom „Israel Gottes" (6, 16) als für die Gläubigen aus den Juden bestimmter „Friedenswunsch nach der Kampfepistel" plausibel

gemacht worden ist (von G. Schrenk in Judaica VI, 1950, S. 170—190), sehr ernsthaft fragen, ob jene griechische Wendung nicht noch etwas anderes bedeuten kann. Er wird dann für 1 Thess 2, 16 bald genug finden, daß sie dort statt „für immer" zu übersetzen ist mit „bis zur Vollendung". Wobei der Apostel den äußeren Umständen nach an die damalige Austreibung der Juden aus Rom gedacht haben dürfte, unter deren frischem Eindruck er bei der Abfassung des Briefes durch die Erzählungen seiner Arbeitgeber — Apg 18, 2 — gestanden haben muß und worauf er sehr gut genau die gleichen Worte anwenden konnte wie das spätjüdische ‚Testamentum Levi' (6, 11) auf das Blutbad der Jakobs-Söhne unter den heidnischen Sichemiten (Gen 34, 27).

Wie aus dem Gesamtzusammenhang der weit auseinanderliegenden Paulinen im Thessalonicherbrief, so ist entsprechend erst recht aus dem Gesamtzusammenhang des ganz einheitlichen Barnabasbriefes die scheinbar endgültiges Verworfensein der Juden aussagende Wendung in 4, 7 zu interpretieren, wenn sie nicht gröblich mißverstanden werden soll. Nun steht fest, und auch Sie haben es zu entkräften nicht einmal versucht, daß Barnabas sich unzweideutig zu der gemeinchristlichen Hoffnung auf des jüdischen Volkes erschütterte Umkehr zu Jesus bei seiner Parusie bekennt (7, 10; vgl. Anm. 46 und 87) wie auch zu dem noch vorbehaltenen Segen für dieses jüdische Volk (13, 5; vgl. oben und Anm. 69). Danach kann auch hier *εἰς τέλος* nicht „für immer" heißen, sondern wahrscheinlich nur, was Sie ja selbst als sprachliche Möglichkeit — auch für Lakes „finally"! — konzedieren: „am Ende"; wozu mir gerade der Gegensatz zwischen dem für Alt-Israel „schon" Gewonnen- und dem durch die Orge dann „am Ende" doch wieder Verscherztsein des Bundes zu nötigen scheint[3]. Mir scheint, wenn Sie das im Gesamtzusammenhang noch einmal durchdenken werden Sie mir recht geben und sich mit mir freuen, daß es gelungen ist, sogar diesem „judenfeindlichen" Barnabasbrief ein unzweideutiges Zeugnis für den *unanimis consensus* der Tradition von Israels endlicher Heimkehr zu Jesus zu entnehmen, was mir selbst als das theologisch bedeutsamste neue Resultat meiner Durcharbeitung der Epistel erscheint, durch das die bisher übliche Auffassung derselben grundlegend revolutioniert wird. Daran ändern auch nichts die Einzeleinwände, mit denen der dritte Absatz Ihres Briefes Barnabas' undialektisch einseitige bloße Verwerfung äußeren Tempelbauens, Reinheitpflegens, Fastens und Sichbeschneidens tadelt. Gewiß, hier irrt er, wie ja nie von mir bestritten war; aber eigentlich nur, indem er in die Vergangenheit zurückträgt, was für seine Gegenwart gilt, und nur, indem er aus jüdisch-alexandrinischer Allegorese die letzten Konsequenzen zieht, vor denen ein Philo noch zurückgeschreckt wäre. Ihr relativ stärkstes Argument gegen seine jüdische Herkunft aus 16, 7 ist nicht durchschlagend (s. oben, Anm. 1), auch schon weil wortgetreu nicht „bevor wir an Gott gläubig wurden..." zu übersetzen ist, sondern: „bevor wir Gott Glauben schenkten...", und weil der Verfasser sich demütig mit ehemaligen Heiden auf eine Stufe stellen mag; 14, 4 vollends konnte jeder Konvertit sagen! (Was übrigens Trypho-Tarphon anlangt, so wollte ich niemals protokollarische Treue der Wiedergabe eines Gespräches mit dem Rabbi für Justins Dialog in Anspruch nehmen.) Also, wie dem nun sei in diesen Sekundärfragen, ich hoffe, daß Sie — wie auch Wilhelm Vischer in seiner Rezension — die unschätzbare Bedeutung nicht nur des Dialogs, sondern auch der Epistel als Zeugnis unerschütterlichen Festhaltens der katholischen Christenheit am Alten Bundes-Buch und -Volk gerade im Jahrhundert Marcions zuletzt doch anerkennen und wünsche Ihnen in der Kraft seiner Verheißung von Herzen fruchtbares Wirken als Ihr K. Th.

[3] Allenfalls könnte — wie 19, 11 — auch hier herauszuhören sein „bis zur Vollendung", gänzlich, gründlich; wie wenig ein „definitiv" gemeint sein muß, zeigt die Frage an Gott in LXX-Ps 88 (89), 47, „wie lange" Gott sich *εἰς τέλος* abwenden wolle.

DIE FRÜCHTESEGNUNG IN HIPPOLYTS KIRCHENORDNUNG

Von Dr. Johannes Bapt. Bauer, Wien XII

In Hippolyts Kirchenordnung findet sich eine Aufstellung jener Früchte, die gesegnet werden sollen, sowie jener, die nicht gesegnet werden sollen. Es entsteht die Frage: warum sollen einige Früchte keinen Segen erhalten, wo doch zwei Sätze vorher Gott gedankt wird, „der der Erde befohlen hat, a l l e Früchte hervorzubringen zur Freude und zur Nahrung der Menschen und für alle Lebewesen", und warum gerade die genannten Früchte? Wir geben zunächst den Text nach dem Palimpsest von Verona[1]:

Benedicuntur quidem fructus, id est uua, ficus, mala grania, oliua, pyrus, malum, sycaminum, Persicum, ceraseum, amygdalum, Damascena, non pepon, non melopepon, non cucumeres, non cepa, non aleus nec aliut de aliis oleribus. Sed et aliquotiens et flores offeruntur. Offeratur ergo rosa et lilium, et alia uero non. In omnibus autem, quae percipiuntu[r], s(an)c(t)o D(e)o gratias agant in gloriam eius percipientes.

Die Abweichungen der orientalischen Versionen[2] fallen für die Textkritik gegenüber der lateinischen Übersetzung nicht ins Gewicht[3].

Neben den Früchten werden nur zwei Blumen angenommen. Hier fällt das Urteil leichter, denn Rosen und Lilien werden schon in der Hl. Schrift bevorzugt. Wenn auch bezüglich der genauen Bestimmung der hebräischen Ausdrücke keine restlose Klarheit besteht — die Rose ist wahrscheinlich erst ziemlich spät nach Palästina gekommen — so haben sich doch die alten Übersetzer vorzüglich dieser Namen bedient[4]. In den Weisheitsbüchern finden sich die schönsten Vergleiche mit diesen Blumen. Gottes Weisheit selber gleicht einer Rosenpflanzung in Jericho (Sir 24, 18 [14]). Wenn in der Heilszeit Gott zu Israel kommt, wie der Tau auf einen trockenen Acker, dann wird es aufsprießen wie eine Lilie (Os 14, 6; vgl. Sir 39, 19 [14]). Auf dieses Bild kommt der Herr selber einmal zurück (Mt 6, 28; Lk 12, 27). Nicht nur in der Bibel[5], auch im klassischen Altertum erfreuten sich die beiden Blumen höchster Beliebtheit und Schätzung[6]. Man versteht es daher, daß die Liturgie diese beiden duftenden Geschöpflein aus Gottes Meisterhand schon früh in den Schatz ihrer Bilder und Symbole aufgenommen hat[7]. Wir werden hier bei Hippolyt wohl den ersten Hinweis dafür haben.

---

[1] E. Hauler, Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia Latina, Leipzig 1900, S. 115f.

[2] G. Horner, The Statutes of the Apostles, London 1904, S. 179. 259f. 324. 395. 425. 449.

[3] Die Textrezension von G. Dix, The Treatise of the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, London 1937, S. 54, folgt an unserer Stelle ausschließlich der lateinischen Übersetzung; ebenso B. Botte, La Tradition Apostolique, Paris 1946, S. 64. Über den hohen Wert dieser Übersetzung s. Botte, a. a. O., S. 12f. — Vgl. jedoch unten Anm. 8.

[4] Vgl. L. Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora (Biblische Studien V/1), Freiburg 1900, bes. S. 53ff. 61f.

[5] Vgl. noch zur Rose: Est 1, 6 (G); Weish 2, 8; Sir 39, 17 [13]; 50, 8 (G Vg). 4 Esdr 2, 19; zur Lilie: Hl 2, 1f. 16; 4, 5; 5, 13; 6, 1f [2f]; 7, 2 [3]; Sir 39, 19 [14]; 50, 8; 4 Esdr 5, 24b: *ex omnibus floribus orbis, elegisti tibi lilium unum.*

[6] Dioscurid. Mat. med. III, 106: *κρίνον βασιλικόν* (zit. nach Fonck 54). — Vergl. Ecl. II, 45; Georg. IV, 134; Aen. VI, 707ff; XII, 68ff. — Hor. Od. I, 36, 15f. — Plin. N. H. XIII, 4; XXI, 5: *lilium rosae nobilitate proximum est, nec ulli florum excelsit s maior. Candor eius eximius...*

[7] Einige Texte bei Fonck, S. 54 Anm. 3.

Nicht so leicht wie für die Blumenwahl läßt sich eine Erklärung für die Wahl der zu segnenden und nicht zu segnenden Früchte geben. Sind die vom Segen ausgeschlossenen Früchte zu wenig geschätzt, zu billig und gewöhnlich? Oder läßt sich ein anderer Grund namhaft machen? Auffallend ist jedenfalls, daß Nm 11, 5 alle diese Früchte aufgezählt werden[8]:

Recordamur piscium quos comedebamus in Aegypto gratis. In mentem nobis veniunt cucumeres et pepones porrique et caepae et alia.

Beachten wir den Zusammenhang: Das Volk und der aus Ägypten mitgezogene Pöbel beginnt zu murren. Das Manna war ihnen fad, die Herden schon sehr vermindert, so daß ihre Gelüste nach den pikanten Fischen und schmackhaften Gemüsen gingen, die das Land am Nil in beliebiger Menge und zu Spottpreisen bot[9]. Moses weist dagegen in den folgenden Versen (11, 7 ff) noch einmal auf die Gestalt und den lieblichen Geschmack des Manna hin, das Gott zusammen mit dem Tau vom Himmel sandte. Welch frevelhaftes Gelüsten, welche Verachtung der göttlichen Vorsehung, die beim Auszug und in der Wüste so herrlich für alle gesorgt hatte! „Das ist des Menschen verstimte (!) Natur, welche in den ruhigen Genießen des Reinen und Unvermischten nicht auszuharren vermag, sondern wegen ihres inneren Mißverhältnisses den beigemischten Reiz des Sauren und Scharfen verlangt"[10]. — Und doch ist damit noch nicht die ganze Abgründigkeit der Sünde erfaßt, zu der die paar Früchte den Anlaß gaben. Die Unzufriedenen selber konnten die Tiefe der Bedeutung, die in ihrer Haltung liegt, noch nicht ahnen: Sie sind zum Typus all derer geworden, die das Manna des Neuen Bundes verschmähen, verachten und mit Füssen treten (Jo 6; Offb 2, 17; vgl. CIC c. 2320). Sie gleichen alle dem Judas, den Jesus schon als den ersten Ungläubigen sah, da er vorbereitend von seinem Manna sprach (Jo 6, 64. 70 f). Auch in der jungen Kirche gab es solche, die dazu neigten, das Gottesbrot geringzuschätzen und das gemeinsame Herrenmahl zu einem üppigen Gelage zu mißbrauchen, wofür sie die schärfste Zurechtweisung durch den Apostel hinnehmen mußten (1 Kor 11, 17—34).

Was Wunder, wenn der ohnehin rigorose Hippolyt die Früchte, die zu Solchem Anlaß waren, glattweg vom Segen ausgeschlossen haben wollte, während er Trauben, Granatäpfel und Feigen Nm 13, 24 als die Früchte fand, die die Kundschafter aus dem Gelobten Lande brachten[11]. Die fruchtbare Olive war den heiligen Sängern stets ein anziehendes Gleichnis[12].

Auch nach dem Talmud[13] waren für die Darbringung der Erstlingsfrüchte die sieben Arten vorgeschrieben, wie sie Dt 8, 8 genannt werden: „...ein Land mit Weizen, Gerste, Reben, mit Feigen- und Granatbäumen, ein Land mit Ölbäumen und Honig" (an dessen Stelle dann die Datteln traten). Die Darbringung der Erstlinge wurde auch stets mit dem Gedenken an die Wohltaten Gottes, besonders während des Wüstenzuges, verbunden (Dt 8; 26, 1—11). Die Reihenfolge der Früchte in der Kirchenordnung deckt sich auffallend mit Nm 13, 24 und der letztgenannten Stelle Dt 8, 8. Ob man die Erstlingsfrüchte auch mit anderen Früchten schmücken dürfe, war bei den Rabbinen kontrovers[14].

---

[8] Vulg. rec. H. Quentin. Wahrscheinlich ist *non porri* mit den drei alten Versionen (ar., sah., boh.) in den Text der Kirchenordnung aufzunehmen; eine Abhängigkeit dieser Versionen von Nm 11, 5 kommt nicht in Betracht.

[9] Vgl. die Kommentare, bes. C. F. Keil, Bibl. Comm. über die Bücher Mos. II². 1870, S. 238ff, und Fonck S. 131f.

[10] Baumgartner bei Keil, a. a. O.

[11] Vgl. den bildlichen Sinn des Apfels Hl 4, 13; 7, 12; Spr 25, 11; Hl 4, 3; 7, 8 [9], sowie die heidnische und christliche Deutung dieser Frucht bei S. Zenker, Reall. f. Antike u. Christentum I (1942) 493ff.

[12] Vgl. Job 15, 33; Ps 51 [52] 10; Sir 24, 19 [14]; Jer 11, 16 u. a.

[13] Bikkurim I 3a.

[14] Bikkurim III 9a.

Auch einige Segensbestimmungen lassen sich zum Vergleich heranziehen: „Sind mehrere Speisen vorgesetzt, so spricht man nach Rabbi Jehuda, falls eine der sieben Arten darunter ist, über diese den Segen, nach den anderen Gelehrten aber, über welche man will"[15]. „Rabbi Joseph, nach anderen Rabbi Jishaq, sagt: Was zuerst im Schriftvers steht, darüber wird auch zuerst der Segen gesprochen. Denn es heißt: ein Land des Weizens... (Dt 8, 8)"[16]. „Hat man Trauben, Feigen und Granatäpfel gegessen, so spricht man nach dem Genusse das dreifache Gebet; so Rabban Gamaliel. Rabbi Aqiba sagt: Auch wenn man gekochtes Gemüse als Mahl einnimmt, spricht man das dreifache Gebet". Die Gemara vermerkt dazu: „Was ist der Grund des Rabban Gamaliel? Weil geschrieben steht: Ein Land des Weizens... (Dt 8, 8)"[17]. — Eine für uns besonders interessante Stelle ist: „Rabbi Jehuda sagt: Was eine Art Fluch ist, darüber spricht man keinen Segen"[18]. Es handelt sich dabei um Essig als verdorbenen Wein, Fallobst und Heuschrecken wegen Joel 2, 1—11 (darauf geht der Kontext; es ist aber durchaus möglich, daß das Wort, wie schon seine allgemeine Form nahelegt, auch auf andere Dinge Anwendung fand). Die Mischna verlangt einen Segen über diese „verfluchten" Speisen, um sie dadurch genußfähig zu machen; Rabbi Juda lehnt ihre Segnung ab, weil es gewagt ist, Gottes Segen über Speisen zu erbitten, die offenbar Gott mißfallen[19].

Unsere Annahme läßt sicht wohl auch durch einen Vergleich mit den Canones Hippolyti erhärten: c. XXXVI, 194: *Et omnia legumina terrae omniaque poma arborum et omnes fructus terrae cucumerariorum, benedic ea atque etiam eos, qui afferunt illa, benedic*[20]. Hier wird gerade betont, daß a l l e Früchte gesegnet werden sollen, auch a l l e Feldfrüchte und Gemüse: Das arabische Wort, das mit *cucumerarium* widergegeben wird, bedeutet wie Is 1, 8 Gurkenfeld[21]. Es werden also ausdrücklich d i e Früchte, die zuerst von der Segnung ausgeschlossen waren, in diese einbezogen. Damit findet offenbar, wenn man so sagen darf, ein Zug vom Rigorismus Hippolyts zur Weitherzigkeit der Kirche seinen Ausdruck. Das Testamentum Domini nostri Jesu Christi bringt noch dieselben Bestimmungen wie das Palimpsest von Verona, aber nur mehr ganz kurz, scheinbar, ohne ihnen viel Bedeutung beizumessen: *Olera autem non benedicantur, sed fructus arborum, flores, rosae et lilia*[22]; dabei ist der letzte Teil offenbar so zu nehmen: wenn Blumen, dann Rosen und Lilien.

Das 8. Buch der Constitutiones Apostolorum (c. 40) bringt noch die Segensformel für die Erstlingsfrüchte, hat aber keine Bestimmung mehr, ob und welche Früchte gesegnet oder nicht gesegnet werden sollen[23].

Lassen sich auch in den Schriften Hippolyts selber Anhaltspunkte finden, die unsere Darstellung stützen? In den arabischen Fragmenten zum Pentateuch fehlt leider Nm 11, 5, aber dafür lesen wir zu Nm 13, 23 Hippolyts allegorische

---

[15] Berakot VI 4.

[16] Ebd. Gemara.

[17] Berakot VI, 8a.

[18] Übersetzung nach N. Schlögl, Der bab. Talmud, Wien, 1921, S. 208 (desgleichen L. Goldschmidt in seinen Ausgaben); O. Holtzmann, Berakot, Giessen 1912, S. 75 hat: „Bei jeder Gattung, auf der ein Fluch liegt, spricht man keinen Lobpreis". Sprachlich ist auch diese Übersetzung möglich, wenn mir auch die erste entsprechender erscheint.

[19] Holtzmann, a. a. O. S. 74 Anm.

[20] Text bei H. Achelis, Die Canones Hippolyti, Leipzig 1891, S. 113f. — D. B. Haneberg, Die Canones Hippolyti arab. u. lat., München 1870, gibt statt *eos*: *nos*.

[21] *miqšah*, von hebr. *qiššû'ah* (nur Nm 11, 5), akkad. *qiššû*, griech. σικύη = die Gurke.

[22] II, c. 16 (ed. I. E. Rahmani, Mainz 1899, S. 139).

[23] F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, Paderborn 1905, S. 549 u. 551.

Erklärung: Die Traube ist Christus; sie hängt an der Rebe wie Christus am Kreuz, die Träger sind die Apostel...[24]. Im Kommentar zum Hohenlied findet sich folgende Stellen: „Wie der Granatapfel, welcher die genießbare Frucht hinter der Schale verborgen hat, so hat auch der Mensch die Frucht Gottes, die nur Gott kennt"[25]. Christus wird auch eine Blume genannt, er gleicht der „Lilie des Tales"[26]. Auch mit dem Apfel wird er verglichen: „Wie ein Apfel unter den Bäumen, so ist auch unser Herr unter den Propheten, Patriarchen, Aposteln und Engeln"[27]. Weiters sagt Hippolyt: „Aber ‚Aepfel' sammeln, (das sind) die mannigfaltigen Beweise der Barmherzigkeit Christi durch Zeichen und Wunder"[28]. Man sieht, welch mannigfache Deutung diese Früchte und Blumen durch Hippolyt erfahren. Aber auch Menschen können zum „Bild und Beispiel", zum Typus werden; so heißt es von Nabuchodonosor: „Da er nun, vergessen habend seine früheren Worte, sich erhob hernach übermütig, empfing er diese Strafe (Epitimie) von Gott, ein Bild und Beispiel (*ὑπόδειγμα καὶ ὑπογραμμός*) allen Menschen, Tyrannen und Königen geworden"[29]. Ebenso gab es zu Moses' Zeit in der Wüste „Bilder der geistlichen Geheimnisse", die man erst in der Wahrheit Christi erkennt: „Lerne leicht, o Mensch! Denn wie vorlängst durch Moses in der Wüste in Betreff der Hütte ein Gleichnis (*τύποι*) ward und Bilder (*εἰκόνες*) waren der geistlichen Geheimnisse (*τῶν πνευματικῶν... μυστηρίων*), damit, wenn kommt hernach die Wahrheit in Christus, du dieses sich erfüllt habend erkennest"[30]. Etwas schwierig, aber für uns interessant, ist eine Stelle, die auf das Weltende Bezug nimmt: „Denn es kommt die Zeit, wenn ‚zu blühen beginnt die Mandel', und sich härtet ‚die Kaper', ‚und sich mehrt die Heuschrecke' (so), und sproßt die Feige, und hervorgehen die Früchte des Abfalls (*οἱ τῆς ἀποστασίας καρποί*)"[31]. Es wird also zunächst Koh 12,5 zitiert, wo es sich um eine Beschreibung des Greisenalters handelt, entweder allegorisch, wie in den vorausgehenden Versen, so daß die weißen Blüten des Mandelbaumes auf die weißen Haare, die müde, beladene Heuschrecke auf den schleppenden Gang des Greises zu deuten sind, die Kaper als Appetitreizmittel ihre Wirkung verliert[32], oder so, daß einfach der Kontrast zwischen der Hilflosigkeit des Greises und der blühenden Natur hervorgekehrt wird[33]. Dabei ist zu bemerken, daß die hebräischen Verba, die Hippolyt hier mit *τραχυνθῇ* und *πληθυνθῇ* wiedergibt, etwas unsicher sind, schon von den alten Versionen verschieden wiedergegeben werden, wobei sich Hippolyt einer etwas eigenwilligen Übersetzung bedient. Weiters wird Lk 21, 29 ff zitiert, ebenfalls mit einem anderen Verbum. Beide frei zitierte Stellen, die ihrem Literalsinn nach hier nicht passen, werden im *sensus accomodatus* gebraucht. Man könnte nun fragen, ob Hippolyt mit den „Früchten des Abfalls" Früchte im eigentlichen oder im bildlichen Sinn meint. Ausgeschlossen wäre es gerade nicht, daß er die Nm 11, 5 erwähnten Früchte meint und hier nur eine Anwendung macht, wie mit den beiden ersten Zitaten. Ähnliche Wendungen haben wir Nm 11, 34: „Gräber des Gelüstens" (*μνήματα*

---

[24] Fragmente zum Pentateuch XVII ed. Achelis (GCS Hippol. I/2, S. 104f).
[25] Kommentar zum Hohenlied ed. Bonwetsch (GCS Hippol. I, 1, S. 370, 10ff).
[26] Ebd. S. 363, 5f; vgl. zur Lilie ebd. S. 346, 20—347, 6.
[27] Ebd. S. 363, 17f.
[28] Ebd. S. 363, 35—364, 2.
[29] Kommentar zu Daniel ed. Bonwetsch (GCS Hippol. I, 1, S. 124, 5—8).
[30] Ebd. S. 244, 12—16.
[31] Ebd. 224, 2—5.
[32] So A. Bea, Liber Ecclesiastae, Rom 1950; M. Thilo, Der Pred. Sal., Bonn 1923 u. a.
[33] So K. Galling, Die fünf Megilloth, Tübingen 1940; F. Nötscher, Echter-Bibel, Würzburg 1948. — J. J. Weber, Le livre de Job et l'Eccl., Paris 1941, deutet mit Podechard den Text dahin, daß dem Greis die Mandel nicht mehr schmecke, die (eßbare) Heuschrecke zu schwer sei, daß auch die Kaper nicht mehr wirke.

τῆς ἐπιθυμίας), benannt nach der Gottesstrafe für das Gelüsten nach dem Fleisch und den Früchten Ägyptens; weiters Nm 20, 13: „das Haderwasser" (τὸ ὕδωρ ἀντιλογίας) u. a. Allein beweisen läßt sich damit wenig, und die Möglichkeit, daß die „Früchte" hier bildlich zu verstehen sind, wie „die Frucht ihrer Taten" (Is 3, 10), „die Frucht ihrer Gedanken" (Jer 6, 19)[34] u. a., liegt wenigstens ebenso nahe. Trotzdem glauben wir gezeigt zu haben, daß die von uns dargelegte Erklärung zur Fruchtsegnung Hippolyts auch in dessen eigenen Schriften gewisse Anhaltspunkte findet und Hippolyts Geist und Haltung keineswegs fremd sein dürfte.

Es ist eine geringfügige Erkenntnis, die mit diesen Feststellungen gewonnen wurde. Aber sie beleuchtet an einer neuen Stelle von Hippolyts kleiner Schrift — eine andere Stelle ist bekanntlich die Agapenordnung — die Abhängigkeit einzelner Einrichtungen der jungen Kirche von Überlieferungen des neutestamentlichen Judentums.

[34] G: τὸν καρπὸν ἀποστροφῆς, hat also wohl richtig *perî-mešûbâh* gelesen (vgl. Targum und Jer 3, 6. 8. 11f, bes. 8, 5 und 5, 6, wo *mešûbâh* M = ἀποστροφή G. Es ist leicht denkbar, daß Hippolyt diesen Vers (zusammen mit 2 Thess 2, 3) hier zitiert (G hat ἀποστασία und κακία Jer 2, 19 für *ra'âh* und *mešubôth*). — Zu den „Früchten des Abfalls" in diesem Sinn wären ein Gegenstück die „Früchte der Umkehr" (καρποὶ τῆς μετανοίας) Lk 3, 8; Mt 3, 8; vgl. dazu H. Sahlin, Die Früchte der Umkehr: Studia Theologica cura ordinum theologorum scandinavicorum edita, vol. I (1947, ed. Lund 1948), S. 54—68: sie entsprechen den *miβewoth* und *ma'asîm tôbîm* der jüdisch-rabbinischen Tradition; vgl. Biblica 30 (1949) 111*.

SUB TUUM PRAESIDIUM

Bemerkungen zur ältesten Überlieferung

Von Dr. Otto Stegmüller, Freiburg i. Br.

„Unter deinen Schutz und Schirm fliehen wir, heilige Gottesgebärerin". So beginnt ein altes Mariengebet, das man im Osten und im Westen betet. Die byzantinische Liturgie verwendet es in der Vesper der Fastenzeit. Im Römischen Brevier finden wir es mit der Lauretanischen Litanei verbunden. Als Antiphona post Evangelium der Marienmessen steht es im Missale Ambrosianum. Der koptische Ritus hat es wie der byzantinische in der Vesper der Fastenzeit. Aus der abendländischen Geschichte dieses Gebetes sind einige Textformen bekannt[1]. Durch einen Papyrusfund hat dieses Gebet ungeahnte Bedeutung für die Geschichte der Marienverehrung erhalten. In verstümmelter Form steht es auf dem Papyrus Nr. 470 der John Rylands Library, den Mr. C. H. Roberts herausgab, ohne das Stück zu identifizieren[2]. Pater F. Mercenier O. S. B. hat Inhalt und Bedeutung des Stückes erkannt und den Text mit seinen Ergänzungen veröffentlicht[3]. Aus seiner Arbeit stammen offensichtlich die Angaben bei J. Ortiz de Urbina[4]. Alle Erwähnungen des Papyrus in der neuesten Literatur scheinen auf de Urbina, letztlich also auf P. Mercenier zurückzugehen. Um so notwendiger scheint es, Merceniers Angaben einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

1. Der Text. Pap. Ryl. 470 ist ein einseitig beschriebenes Einzelblatt von 18 × 9,4 cm, das 1917 erworben wurde. Am linken Rand ist die Schrift bis auf den ersten Buchstaben der ersten Zeile vollständig erhalten. Vom oberen und vom unteren Rand ist wenigstens so viel erhalten, daß man mit Sicherheit sagen kann: es standen nur die vorhandenen 10 Zeilen auf dem Blatt. Auf der rechten Seite ist das Blatt stark beschädigt; nur die Zeilen 5—8 sind ganz erhalten. Die schöne Steilschrift ist nicht ganz regelmäßig. Die rhythmischen Glieder des Textes sind durch Doppelpunkte oder die schrägliegenden Querstriche abgeteilt (von Mercenier nicht erkannt).

Wir geben im folgenden wieder, was auf dem Fragment noch lesbar ist. In der zweiten Kolumne folgt der Text mit den Ergänzungen von P. Mercenier.

A	B
]πο[	[ὑ]πὸ [τὴν σκέπην τῆς
ευσπλα[	*εὐσπλ*[*αγχνίας σου*
καταφε[	*καταφε*[*ύγομεν, ὦ*
θεοτοκε: τα[	*θεοτόκε τάς ἡμῶν*
ικεσιας: μη παρ	*ἱκεσίας μὴ πα*[*ρ*
ειδης εμ περιστασει	*εἰδῇς ἐμ περιστάσει* a)

---

[1] H. Leclercq, Art. Antienne: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I, Paris 1924, 2295—97. Ebenso in Paléographie musicale de Solesmes, fasc. V, S. 13—15. Von hier stammt der griechische Text bei Paul Perdrizet, La Vierge de Miséricorde, Etude d'un thème iconographique, Paris 1908, S. 11 Anm. 2.

[2] Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library III, Cambridge 1938, Nr. 470 (mit Photo).

[3] F. Mercenier, L'antienne Mariale Grecque la plus ancienne: Le Muséon 52 (1939) 229—235.

[4] I. Ortiz de Urbina S.J., Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia Orientale: Orientalia Christiana Periodica 6 (1940) 51 u. 54; derselbe, Die Marienkunde in der Patristik des Ostens: Katholische Marienkunde hrsg. von P. Sträter I, Paderborn 1947, 98—99.

αλλ εκ κινδυνου	*ἀλλ' ἐκ κινδύνου*
ρυσαι ημας//	*ῥῦσαι ἡμᾶς [σὺ ἡ*
μονη α[	*μόνη [ἁγνὴ καὶ* b)
η ευλογ[	*ἡ εὐλογ[ημένη*

a) oder *περιστάσ[εσι* — b) oder *μόνη[σεμνὴ καὶ*

Meine Lesung ist nach der Photographie des Papyrus, die Mr. Roberts seiner Veröffentlichung beigegeben hat, angefertigt. Die eckige Klammer bedeutet, daß der Papyrus an dieser Stelle abgebrochen ist. Ein Zweifel kann nur über die Ergänzung des fünften Buchstabens in Zeile 9 entstehen. Die erhaltene Spitze dieses Buchstabens paßt gut zu einem *A*, an dem Mr. Roberts festhalten will. Ich halte ein *A* für durchaus möglich und für einzig richtig. Die Anrufung *μόνη δὲ ἁγνή* ist ungriechisch. Die zahllosen Beispiele der Menäen bieten immer *μόνη ἁγνή*.

Die Ergänzungen von P. Mercenier halten leider einer nüchternen Kritik nicht stand. Er setzt voraus, daß jede Zeile bis an den Rand ausgefüllt war und ungefähr gleichviele Buchstaben enthielt. Beide Voraussetzungen treffen nicht zu. Nicht alle Zeilen waren bis an den Rand ausgefüllt. In Zeile 8 stehen nicht, wie er meint, unerkennbare Reste weiterer Buchstaben, sondern die bekannten schrägliegenden Striche, die das Ende eines rhythmischen Satzgliedes oder eines Satzes anzeigen. Die Zeile war also nur halb ausgefüllt. Ein Blick auf die Photographie zeigt, daß die Buchstaben in den Zeilen 1, 9, 10 breiter als in den übrigen ausgezogen sind. Es können also nicht gleichviele Buchstaben in allen Zeilen vorausgesetzt werden. In Zeile 6 steht klar *περιστάσει*; die Ergänzung *περιστάσεσι* ist unmöglich. Unverständlich bleibt weiterhin, daß Mercenier die koptische Übersetzung des Textes so stark zur Ergänzung heranzieht. Der koptische Text ist sicher erweitert und stellt eine jüngere Textform dar. Die lateinische Übersetzung des Kopten, die er benützte, ist zudem ungenau. Zur Nachprüfung füge ich meine Rückübersetzung des Kopten ins Griechische, in welcher auch die Wortstellung gewahrt ist, bei:

ὦ ἡ μήτηρ θεοῦ, ἐφύγομεν ὑπὸ τὴν σκέπην τῶν σῶν εὐσπλαγχνιῶν. μὴ παρίδῃς τὰς ἡμετέρας ἱκεσίας ἐν ταῖς ἀνάγκαις· ἀλλὰ λύτρωσαι ἐκ κινδύνου· ὦ ἐκείνη ἡ εὐλογημένη μόνη.

I. Ortiz de Urbina will uns belehren, daß unser Papyrustext schon den Titel *ἀειπαρθένος* enthalte[5]. Der Papyrus bietet weder das Wort noch einen berechtigten Grund, es zu ergänzen. Wohl haben spätere lateinische Textformen *semper virgo* oder *semper virgo gloriosa*[6]. Das läßt auf *ἀειπαρθένος* in der griechischen Vorlage schließen. Aber weder die bisher bekannten griechischen Textformen noch der Kopte haben das *ἀειπαρθένος*.

Nach diesen Vorbemerkungen gebe ich meine Wiederherstellung des Papyrustextes. Grundsätzlich darf nur ergänzt werden, was unbedingt notwendig und durch die Tradition gerechtfertigt ist:

ὑ]πὸ [τὴν σὴν
εὐσπλα[γχνίαν
καταφε[ύγομεν
θεοτόκε: τὰ[ς ἡμῶν
ἱκεσίας: μὴ παρ
εἰδῇς ἐμ περιστάσει:
ἀλλ' ἐκ κινδύνου
ῥῦσαι ἡμᾶς //
μόνη ἁ[γνὴ μόν
η εὐλογ[ημένη

[5] Ortiz de Urbina, a. a. O., S. 54: „Notiamo inoltre che *ἀειπαρθένος* — ancora raro — fa capolino in Didimo Alessandrino e nel Sub tuum praesidium".

[6] Vgl. die Tabellen bei Leclercq, a. a. O..

2. Die Datierung. — Unsere Freude darüber, daß wir das *Sub tuum praesidium* schon auf einem alten Papyrus finden, wird durch die Schwierigkeit der Datierung des Stückes gedämpft. Die Entstehungszeit des Papyrus ist für uns von größtem Interesse, zumal Zeugnisse einer Muttergottesverehrung vor dem Ephesinum sehr spärlich sind. Kommen wir mit unserem Stück wesentlich über diesem Zeitpunkt zurück?

Der Herausgeber, Mr. Roberts, macht uns zuerst mit dem Urteil des Paläographen Lobel bekannt. „Lobel would be unwilling to place 470 later than the third century. But such individual hands are hard to date, and it is almost incredible that a prayer addressed directly to the Virgin in these terms could be written in the third century"[7]. Roberts kommt zum Schluß, daß unser Papyrus nicht vor der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts geschrieben sein kann. P. Mercenier bringt in seiner Arbeit die Datierung von Lobel und die von Roberts, ohne sich für eine zu entscheiden. Alle weiteren Erwähnungen des Papyrus setzen diesen daher ins dritte oder vierte Jahrhundert. Ist diese Datierung berechtigt?

Als erste Instanz ist die Paläographie zu hören. Aber sie muß von vornherein erklären, daß sie kein sicheres Urteil abgeben kann. Die Schrift gehört zum sogenannten Kanzleistil, der über Jahrhunderte hinweg im wesentlichen gleich bleibt. Der feste Ausgangspunkt für seine Datierung ist der Brief des Statthalters Subatianus Aquila vom Jahre 209 n. Chr[8]. Unsere Schrift gehört sicher zu diesem Stil, der in der alexandrinischen Kanzlei ausgebildet und geübt wurde. Einzelne Buchstaben, besonders einige Verzierungen legen nahe, unsere Schrift etwas später als den Subatianusbrief anzusetzen. Ganz ähnliche Schriften kennen wir aus dem Iliasbuch der Sammlung Morgan (Ende des 3. oder Anfang des 4. Jh.; Schubart, Paläographie Abb. 95) und aus dem Stockholmer Fälscherbuch (erste Hälfte des 4. Jh.; Schubart Abb. 96). Diese aus Ägypten stammenden Schriften geben uns ein Recht, den Anfang des 4. Jahrhunderts als frühesten Terminus für unsere Schrift anzunehmen. Damit muß sich die Paläographie begnügen. Mit ihren Mitteln kann sie bis heute nicht entscheiden, ob die Schrift im 4., 5. oder 6. Jahrhundert geschrieben ist. Einen gewissen Terminus ante quem gibt uns die koptische Liturgie. Texte, die in der byzantinischen und in der koptischen Liturgie vorhanden sind, müssen vor der Wende des 5. und 6. Jahrhundert angesetzt werden, da nach diesem Zeitpunkt kein griechischer Text mehr in die koptische Liturgie übernommen wurde[9].

3. Frühe Anrufungen der Gottesmutter. — Wann dürfen wir nach dem Zeugnis der Väterschriften eine derartige Anrufung der Gottesmutter erwarten? Es gibt nicht viel, was zum Vergleich herangezogen werden kann.

a) Gregor von Nazianz († um 390) erzählt in der 24. Rede von der Bedrängnis der hl. Justina[10]. Diese „betete flehentlich zur Jungfrau Maria, daß sie der gefährdeten Jungfrau helfe". Wir haben keinen Grund, dieses Zeugnis für die Anrufung Mariens in Zweifel zu ziehen. Leider hat Gregor das Gebet, das als selbstverständliche Übung in den Zusammenhang eingefügt ist, nicht im Wortlaut mitgeteilt. So viel ist aber sicher, daß die Anrufung Mariens in den Kreisen der frommen Jungfrauen in dieser Zeit schon selbstverständliche Übung war.

b) Ephräm der Syrer († 373) wäre uns ein willkommener Zeuge, wenn wir über die Echtheit der unter seinem Namen gehenden Schriften Sicherheit hätten. Ephräm hält sich eng an die kanonischen Evangelien. Für ihn sind Maria und

[7] Catalogue (s. Anm. 2) S. 46.

[8] Vgl. W. Schubart, Griechische Paläographie, München 1925, S. 73ff; Papyri Graecae Berolinenses, Bonn 1911, Tafel 35.

[9] A. Baumstark, Liturgie Comparée, Chevetogne (o. J.), S. 103.

[10] Or. 24. 11 (PG 35, 1181 A). Zur Datierung der Rede vgl. Gallay, La vie de Saint Grégoire de Nazianze, Paris 1943, S. 153.

Jesus nicht trennbar. Maria ist die Mittlerin der vom Erlöser zu erwirkenden Gnaden. Ist sie auch die Mittlerin der auszuteilenden Gnaden? Darüber erhalten wir in den sicher echten Schriften keine sichere Auskunft. Nach Ephräm hat Maria eine besondere Aufgabe in der von Christus gegründeten Kirche. Aber diese Aufgabe wird nicht näher umschrieben. Es scheint, daß Maria eine Art Fürbittegewalt zugeschrieben wird. Aber wir finden in den echten Schriften kein Gebet, keine Anrufung Mariens. In den zweifelhaften syrischen Schriften wird auf die Fürbitte der Gottesmutter hingewiesen; ihre Gebete sind Heilmittel für die Menschen. Anders ist das Bild der griechischen Ephrämschriften. Die *deprecationes* bringen eine ganze Reihe von Paraphrasen unseres Gebetes *Sub tuum praesidium*. Aber diese Gebete gehören in der uns vorliegenden Form in eine spätere Zeit[11].

Es ist nicht viel, was wir aus der Vätertradition vor dem Ephesinum für eine Marienverehrung anführen können. Immerhin wird man zugeben müssen: wenn man in der alten Überlieferung einem Gregor Thaumaturgos († 270), einem Athanasius († 373), einem Ephräm († 373) Mariengebete zuschreiben konnte, hat man in ihren Schriften eine Möglichkeit hierzu gefunden. Das oben erwähnte Zeugnis des hl. Gregor von Nazianz beweist uns zur Genüge, daß das gläubige Volk im 4. Jahrhundert die Gottesmutter um ihre Hilfe angerufen hat. Die volkstümlichen Schriften des Protoevangeliums und dessen Weiterbildungen, die stark verbreitet waren, fordern diese Verehrung geradezu. Wenn uns die Konzilsakten von Ephesus berichten, daß sich die Konzilsväter in der Hauptkirche dieser Stadt, die „Maria" hieß, versammelten, setzt dies eine alte Marienverehrung voraus[12]. Die wiederholten Mahnungen der Väter dieser Zeit, Maria nicht zu vergöttlichen, bekämpfen Auswüchse einer echten, lebendigen Muttergottesverehrung. Bekannt ist der Kampf des Epiphanius von Salamis († 403) gegen die Kollyridianer, von deren abgöttischer Marienverehrung er uns im Panarion haer. 79, 1 (376/377 verfaßt) berichtet. Schon in einem Brief, der alsbald nach seiner Bischofsweihe (367) geschrieben ist, eifert er gegen sie: „So haben wir noch ein anderes (Treiben) zu unserer Verwunderung vernommen: daß nämlich andere in Bewertung der gleichen immerwährenden Jungfrau so unsinnig sind, daß sie an Stelle Gottes diese einzuschmuggeln sich eifrig bemüht haben und noch bemühen..."[13]. Die Übertreibungen dieser Sekte haben öfters den Zorn unseres Kirchenvaters erregt. Vgl. Panarion 79, 9; 79, 4; 79, 7. Immer wieder warnt er vor einer Anbetung und Vergöttlichung Mariens. Nirgends wendet er sich gegen eine maßvolle Marienverehrung, die in all diesen Äußerungen vorausgesetzt ist. Ähnlicher Übertreibungen scheint sich ein später Zweig der Montanisten schuldig gemacht zu haben[14]. Diese Neigung zur Vergöttlichung Mariens muß im 4. Jahrhundert eine wirkliche Gefahr gewesen sein. So verstehen wir die Bemerkung des Nestorius, er habe nichts dagegen, wenn einer in Einfalt oder in besonderer Freude den Theotokos-Namen gebrauche. „Nur soll er nicht die Jungfrau zur Göttin machen"[15]. Solche Nachrichten, die noch ver-

[11] Ludwig Hammersberger, Die Mariologie der ephrämischen Schriften, Innsbruck 1938. Zu den *deprecationes* vgl. E. Lucius-G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, S. 517/521. Der Zweifel an der Echtheit der *deprecationes* ist berechtigt. Die Neigung, sie in die Zeit eines Anselm von Canterbury zu setzen, ist wohl verfehlt. Ähnlich warme Marienverehrung ist schon bei Ambrosius spürbar.

[12] Vgl. M. Viller und K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1939, S. 305.

[13] Epiphanius, Panarion 78, 23 (S. 440 Oehler). Vgl. F. J. Dölger, Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien: Antike und Christentum 1 (1929) 107—142.

[14] Dölger, a. a. O., S. 112ff.

[15] Nestorius, Fragment 3 bei Loofs, Nestoriana, Halle a. S. 1905, S. 353. Vgl. Dölger, a. a. O., S. 121.

mehrt werden können, zeigen uns zur Genüge, daß im christlichen Volk eine lebendige Muttergottesverehrung vorhanden war, ja daß selbst Irrlehrer sie nicht anzutasten wagten, wenn sie in gewissen Grenzen blieb. Jedenfalls müssen wir im 4. Jahrhundert mit Anrufungen Mariens rechnen. Freilich gibt uns kein einziges der genannten Zeugnisse einen Hinweis auf unser *Sub tuum praesidium*.

4. Wortschatz und Gebetstyp. — Unser Gebet scheint im Wortschatz nichts aufzuweisen, was von besonderer Bedeutung wäre. Im ganzen kommen uns die Formeln arg allgemein und bereits abgegriffen vor. Letzteres gilt wohl von dem Theotokosnamen. Er steht wie ein alltäglicher Ehrentitel da. Kein Wunder, da er mindestens seit den Zeiten des Origenes im kirchlichen Gebrauch war. In unserem Gebet ist er schon in der Sprache des Volkes alltäglich geworden.

Die allgemeine Fassung des Gebetes und der Wir-Stil weisen auf ein liturgisches Gebet hin. Die Abschrift auf dem einzelnen Papyrusblatt läßt nur an private Verwendung denken. Diese Beobachtung kann uns noch einen Schritt weiter führen.

Das Gebet ist weder an den Vater noch an den Sohn gerichtet. Nicht die Vermittlung Mariens wird erbeten, sondern ihre eigene, direkte Hilfe. Wir sind gewohnt, vom Vater oder von Jesus etwas „durch die Fürbitte deiner heiligen Mutter" zu erbitten. Vielleicht soll der Theotokosnamen noch leise an diese Fürbitte erinnern und der Muttergottes zum Bewußtsein bringen, daß der Sohn ihr keine Bitte versagen kann. Aber das steht doch ganz im Hintergrund. Die Gesamthaltung des Beters ist anders. Er wendet sich direkt an Maria und nur an sie. Er ruft ihre Barmherzigkeit an. Man kann versucht sein, das Gebet mit den oben erwähnten Warnungen, Maria nicht zu vergöttlichen, in Zusammenhang zu bringen. So ganz unberechtigt scheint dieser Gedanke nicht zu sein. Das zeigt uns eine kurze (natürlich unvollständige) Betrachtung des Begriffes *εὐσπλαγχνία*.

Die alten Griechen kannten das Wort *εὐσπλαγχνία* in der Bedeutung „guter Mut", „Beherztheit". In der Bedeutung „Barmherzigkeit" finden wir es zuerst im Gebet des Manasse 7; hier wird es von Gott ausgesagt. Im NT ist Gott *εὔσπλαγχνος* (Eph 4, 32; I Petr 3, 8). Häufiger sind im NT *τὰ σπλάγχνα* und *σπλαγχνίζομαι* für Ausdrücke des Erbarmens. In der frühen Väterliteratur ist *εὐσπλαγχνία* selten (frühester Beleg: Klemens Romanus, I Kor 14, 3). Wir finden es dann wieder bei Origenes und bei Methodios von Olymp. Immer ist das Wort nur von Gott selber ausgesagt. Häufiger finden wir es in den apokryphen Apostelakten. Auch hier ist es Ausdruck des Erbarmens Gottes und des Erbarmens Christi, dessen Wesen damit bezeichnet werden soll. Aber in Acta Thomae 20 hören wir von den *εὐσπλαγχνίαι* des Apostels, von seinen guten Werken, die näherhin als *ἴάσεις* bezeichnet werden, die eben beweisen, daß er ein Heiliger oder ein Apostel ist. In seinen Wundern wird die Barmherzigkeit Gottes sichtbar; er ist ein Mann Gottes. Die Erbarmung Jesu wird in seinen Wunderheilungen sichtbar. So sind die Heilungen des Thomas Erweise seiner göttlichen Sendung. Jedenfalls ist hier der Begriff *εὐσπλαγχνία* auf einen Heiligen, auf einen Menschen übertragen.

Der Begriff *εὐσπλαγχνία* begegnet uns in den Acta Thomae öfters in liturgischen Gebeten. Man vergleiche Kap. 25, 29, 39, 87, 88, 122, 171. In Kap. 25 spricht der Apostel ein Preis- und Dankgebet, das sich durch die Einleitungsformel als katholische Überarbeitung eines alten Gebetes an den Vater erweist und jetzt an Christus gerichtet ist. Hier ist Jesus „die Barmherzigkeit in allem". In Kap. 38 erklären die Versammelten dem Gottesmann, sie seien wegen ihrer Sünden nicht würdig, seinen Gott auch ihren Gott zu nennen: „Wenn er sich aber über uns erbarmt und mit uns Mitleid hat und (uns) erlöst, indem er unseren früheren Taten nachsieht, und (wenn) er uns von den bösen Werken, die wir vollbrachten, als wir noch im Irrtum waren, befreit, ... (dann) werden wir seine

Diener..." Beinahe das ganze Vokabular unseres *Sub tuum praesidium* finden wir — zum Teil in gleichbedeutenden Ausdrücken — in diesen Gebeten der Thomasakten. Das heißt aber, daß wir eine alte liturgische Formel vor uns haben, die ursprünglich an den Vater gerichtet war und später auf den Sohn übertragen wurde. In der weiteren Entwicklung wurde sie auch für Gebete an die Gottesmutter verwendet.

Daß solche Formeln übertragen wurden, daß gnostische Formeln nach leichter Überarbeitung in kirchlichen Gebrauch kamen, sehen wir nicht nur aus dem Vorgang der Thomasakten. Wir wissen es auch aus dem Kanon 21 der Synode von Hippo von 393: „Niemand soll im Gebet statt des Vaters den Sohn anreden, oder umgekehrt. Am Altar aber soll das Gebet immer an den Vater gerichtet sein. Fremder Gebetsformeln soll sich niemand bedienen, ehe er sich darüber mit unterrichteten Brüdern beraten hat (*nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit*)"[16]. Daß der Kanon die Übernahme solcher Gebete aus den apokryphen Apostelakten treffen will, ist sehr wahrscheinlich[17]. Die allgemeine Fassung der zweiten Hälfte des Kanons zeigt uns zweierlei. Die Kirche hat solche Gebetsentlehnungen nicht unter allen Umständen verboten. Außer Gebeten an den Vater und den Sohn scheinen auch noch andere, z. B. an die Muttergottes, in Frage zu kommen.

Doch wir müssen die Gebete der Thomasakten noch ein wenig weiter verfolgen. Im Kap. 27 wird die Tauffeier mit einer neungliedrigen Epiklese eingeleitet, die unser Staunen erregt. Es ist eine alte gnostische Epiklese, deren katholische Überarbeitung wohl nur in der Hinzufügung des Satzes „besiegele sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" besteht. Zur Ölsalbung betet der Apostel:

„Komm, heiliger Name Christi, der über jeden Namen erhaben ist;
Komm, Kraft des Höchsten und vollkommene Barmherzigkeit;
Komm, höchstes Geschenk;
Komm, barmherzige Mutter...
Komm, heilige Geistmacht, und reinige ihre Nieren und ihr Herz
Und versiegle sie auf den Namen des Vaters..."[18]

Die Gnostiker hatten sicher unter der „barmherzigen Mutter" das Pneuma, den Heiligen Geist verstanden. Nun sind aber die Thomasakten in der vorliegenden Form katholisch überarbeitet. Wie konnte diese Prädikation stehen bleiben? Man hat sicher in der Zeit der Überarbeitung unter der barmherzigen Mutter nicht mehr den weiblich gedachten Heiligen Geist verstanden. Sonst wäre der Ausdruck nicht stehen geblieben. Weniger sicher ist zu sagen, was man sich tatsächlich dabei gedacht hat. Jedenfalls hat es wenig Schwierigkeit bereitet, bei der barmherzigen Mutter an die Gottesmutter zu denken. So wurde der Weg erleichtert, solche liturgischen Formeln an den Vater oder an den Sohn auf die Gottesmutter zu übertragen.

Eine ähnliche Epiklese überliefern uns die Thomasakten zur Eucharistiefeier (Kap. 50). Wiederum hat sie stark gnostisches Gepräge. Die Anrufung einer heidnischen Muttergottheit, der Gefährtin des Soter, scheint noch durch. Mehr als ein Ausdruck dieses Gebetes begegnet uns in späteren Formeln der Marienverehrung. Die Epiklese lautet:

---

[16] Mansi, Coll. Conc. III, 884; C. J. von Hefele, Conciliengeschichte II², Freiburg 1875, S. 57.

[17] J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster in Westf. 1925, S. 146—151.

[18] M. Bonnet, Acta Apostolorum Apocrypha II, Lipsiae 1903, S. 142; E. Hennecke, Neutest. Apokryphen, Tübingen 1924, S. 266.

„Komm, vollkommene Barmherzigkeit;
Komm, Gemeinschaft mit dem Männlichen;
Komm, Kennerin der Geheimnisse des Auserwählten;
Komm, die du an allen Kämpfen des edlen Kämpfers teilnimmst;
. . . . . .
Komm, heilige Taube, die du die Zwillingsjungen gebierst;
Komm, verborgene Mutter...
Komm, Spenderin der Freude und der Ruhe für alle, die dir verbunden sind..."[19]

Die Muttergottheit als „vollkommenes Erbarmen" ist jetzt auch in manichäischen Originaltexten nachgewiesen. In der großen chinesischen Hymnenrolle heißt es: „(Wir) loben und preisen den wunderbaren, großen Glanz... (und) die starke, preiswürdige Mitleidsmutter"[20]. Bald darnach werden Jesus als der Mitleidsvater und die Mitleidsmutter angerufen.

Mit diesen Ausführungen soll natürlich nicht gesagt werden, daß die altkirchliche Marienverehrung aus einer heidnischen Wurzel gewachsen ist. Die Beispiele zeigen nur, wie alte heidnische und häretische Formeln verhältnismäßig leicht mit geringer Abänderung in der Marienverehrung verwendet werden konnten und verwendet wurden. Es soll auch nicht behauptet werden, daß das *Sub tuum praesidium* (und ähnliche Gebete) ihre Quelle in den Gebeten der Thomasakten haben. Diese apokryphen Apostelakten haben uns nur eine Anzahl Gebete aus dem liturgischen Reichtum aus der Zeit ihrer Entstehung und ihrer Überarbeitung erhalten. Die direkte Quelle des Autors unseres Gebetes kann sehr wohl eine andere gewesen sein. Sie kann auch eine außerkirchliche gewesen sein. Uns kommt es nur darauf an, die Tatsache und die Zeit solcher Gebetsübertragungen herauszustellen.

5. Fassen wir die einzelnen Momente zusammen! Die paläographischen Indizien belehren uns, daß unser Papyrus frühestens am Anfang des 4. Jahrhunderts geschrieben ist. Die koptische Übersetzung zeigt, daß unser Gebet vor dem Jahre 500 griechisch vorhanden gewesen sein muß. Die Erweiterungen dieser koptischen Übersetzung weisen darauf hin, daß das *Sub tuum praesidium* schon geraume Zeit vorher entstanden ist. Die Notiz bei Gregor von Nazianz zeigt, daß die Anrufung Mariens in seiner Zeit schon eine selbstverständliche Übung der frommen Christen war. Die katholische Überarbeitung der Gebete der Thomasakten mag wohl noch im 3. Jahrhundert vorgenommen worden sein. Wahrscheinlich ist aber doch noch geraume Zeit vergangen, bis man diese Formeln auf die Gottesmutter übertrug. In den Thomasakten ist die Barmherzigkeit die charakteristische Eigenschaft Jesu; in unserem Gebet ist Maria schon ganz selbstverständlich die „Mutter der Barmherzigkeit". So möchte ich das Gebet nicht vor dem Ende des 4. Jahrhunderts ansetzen. Der Annahme, daß auch der Papyrus ungefähr zur selben Zeit geschrieben wurde, steht nichts entgegen.

[19] Bonnet, a. a. O., S. 166; Hennecke, a. a. O., S. 270.
[20] G. Bornkamm, Mythos und Legende, 1933, S. 102.

REZENSIONEN

Gustav Thils, Théologie des réalités terrestres. I. Préludes, 2. Aufl. 8° (198 S.) 1946; II. Théologie de l'historie. 8° (108 S.) 1949. Brügge, Desclée de Brouwer.

Über die Weltsendung des Christentums und der Kirche ist in den letzten Jahrzehnten viel geredet und geschrieben worden. Doch in so streng theologischer Form, wie es der Mechelner Theologe Thils im ersten Bande seiner Théologie des réalités terrestres tut, dürfte es kaum einmal geschehen sein. Der ganz auf die Erforschung und Eroberung der Erde und ihrer Kräfte ausgerichtete Mensch von heute zwingt auch den Theologen, die irdische Wirklichkeit im Lichte des Offenbarungsglaubens neu durchzudenken. Denn die Sendung des Christen ist nun einmal keine rein transzendente, sondern auch eine weltimmanente. Der Gott, der ihn von der Erde löst und zu einem Leben mit sich ruft, hat ihm auch die irdische Wirklichkeit anvertraut, daß er ihr das Gesetz des Geistes aufpräge. Für diese Aufgabe bot nach Thils die mittelalterliche Theologie dem Christen seiner Zeit eine theologische Konzeption, die die damaligen „irdischen Wirklichkeiten" weit vollkommener umfaßte als das von der Theologie von heute gesagt werden kann (I, S. 15). Darum gilt es hier wirklich eine Lücke auszufüllen und die Keime zu einer theologischen Schau der gesamten Schöpfungswirklichkeit, wie sie in der Schrift, der Väterlehre und der mittelalterlichen Theologie vorliegen, gemäß den Erfordernissen unserer Zeit zu entwickeln. Denn die spätere Theologie hat sich zu sehr auf eine bloße Theologie des Menschen eingeengt (S. 42). Die irdischen Werte werden von ihr meist nur gestreift oder nur in ihren allgemeinsten Beziehungen zu Gott und zur Endvollendung des Menschen behandelt. Alles andere wird der Moral bzw. der Kasuistik überwiesen, die sie nur unter der Rücksicht des menschlichen Handelns, nicht aber unter der ihres theologischen Sinns betrachten (*ratione peccati*, nicht *ratione fidei*). Darum ist nach Thils auch die theologische Wissenschaft nicht ganz von der Mitschuld an der Diastase zwischen Gott und Welt, Christentum und Leben freizusprechen, an der wir heute leiden.

Worin bestünde nun die Aufgabe einer zeitgerechten Theologie der irdischen Wirklichkeiten? Erstens und vor allem darin, den verhängnisvollen Dualismus, der Gott und Welt heute trennt, zunächst einmal auf dem Feld des Gedankens zu überwinden und zwischen Religion und Leben eine neue Harmonie herzustellen. (Wie groß das Bedürfnis danach ist, zeigt T. an Hand zahlreicher Zeugnisse sowohl des katholischen, wie des protestantischen und orthodoxen Lagers; S. 14—18.) Zweitens den Sinn der einzelnen irdischen Wirklichkeiten zu ermitteln, den sie im Licht der christlichen Offenbarung haben. Drittens den Christen in der Welt zu zeigen, wie sie sich nicht an den Dingen vorbei, sondern über den christlichen Weltdienst heiligen können. Viertens die Grenzen abzustecken, die der Priester und Prediger im Sprechen über die irdischen Belange einzuhalten hat, damit er einerseits der Kirche die ihr notwendige innerweltliche Sendung sichere, ohne anderseits die berechtigte Eigenständigkeit des Laien in der christlichen Weltgestaltung anzutasten. Fünftens endlich darzutun, wie die geschöpflichen Zwischenwerte der Entfaltung des christlichen Lebens und der Erlösung und Wiederherstellung aller Dinge in Christus zu dienen haben.

Der gläubige Christ soll durch die angestrebte Theologie der irdischen Werte das Bewußtsein erhalten, daß er an der Vervollkommnung der zeitlichen Welt nicht nur aus apologetischen Gründen arbeitet oder nur wegen der persönlichen Verdienste, die er sich dadurch bei Gott erringt, sondern auch um des Wertes willen, den die Vollendung des Schöpfungs- und Erlösungswerkes in sich selber hat.

Das soll nun nicht bedeuten, daß der Christ etwa an eine Wiederherstellung der paradiesischen Zustände in dieser Zeit glaubt, — er weiß nur zu gut, daß sein Werk hienieden immer unvollendet bleiben muß —, sondern nur, daß er danach verlangt, die gottgewollte Ordnung im Rahmen des Möglichen sowohl im öffentlichen als auch im privaten, im staatlichen wie im internationalen Leben zum Durchbruch zu bringen.

Darum billigt er nicht einfach die Trägheit derer, die allzu schnell einen Mißstand als unabänderliche Folge der Erbsünde erklären. Wenn auch ein bestimmter Übelstand aus der Ursünde und ihren Folgen notwendig hervorgeht, ist damit noch nicht ausgemacht, daß gerade dieser Zustand in dieser bestimmten Zeit der adäquate und unabänderliche Ausdruck der Sünde ist. Man darf nicht unbedacht und mit theologischen Gründen eine Situation rechtfertigen wollen, die sich wenigstens zum Teil auch aus theoretischen Irrtümern und politischen Fehlern und Motiven erklären läßt (S. 29—44).

Nach diesem einleitenden Teil geht der Verf. dazu über, die innere Möglichkeit, aber auch die Schwierigkeiten einer Theologie der irdischen Wirklichkeiten zu erörtern. Vor allem stellt sich die Grundfrage: Haben die irdischen Wirklichkeiten (menschliche Gemeinschaften, Kultur, Zivilisation, Kunst, Technik, Arbeit usw.), über deren Natur, Ursprung und Zweck verschiedene wissenschaftliche Disziplinen bereits handeln, überhaupt noch einen tieferen Sinn, der nur aus dem geoffenbarten Wort ableitbar ist und über den uns keine menschliche Wissenschaft Aufschluß gibt? Wenn die Frage bejahend entschieden werden kann, ist Möglichkeit, Sinn und Berechtigung, ja Notwendigkeit einer Theologie der irdischen Wirklichkeiten erwiesen. Thils ist davon überzeugt, daß sich der Beweis führen lasse. Der Grund ist, weil sich die göttliche Offenbarung tatsächlich nicht bloß auf den Menschen, sondern auch auf die Welt der Dinge erstreckt. Mag es auch verhältnismäßig wenig sein, was uns der offenbarende Gott darüber gesagt hat, so darf doch das Wenige nicht einfach vernachlässigt werden. Denn es kann von weittragender Bedeutung für das praktische Leben der Menschen sein (S. 48). Die verstreuten Partikeln müssen gesammelt, spekulativ durchgearbeitet und systematisch geordnet werden. So ist es möglich zu einer christlichen Konzeption des Kosmos und der bedeutendsten Schöpfungen des Menschengeistes zu gelangen. Diese spekulative Bearbeitung der gesamten Schöpfungswirklichkeit muß *ratione fidei*, nicht nur *ratione peccati* geschehen. Denn die Menschen brauchen nicht nur Normen, wie sie ihre Tätigkeit in der Welt einzurichten haben, sondern müssen vor allem wissen, was der Sinn der Dinge und ihrer Arbeit an ihnen in den Augen des offenbarenden Gottes ist. Wohl muß weiterhin wie bisher in jeder Theologie, die diesen Namen verdient, Gott das *obiectum materiale primarium* und der Mensch das vorgängige *obiectum materiale secundarium* bilden, aber in das *obiectum materiale secundarium* wird künftig auch die übrige Schöpfungswirklichkeit in einem weit höherem Ausmaß Aufnahme finden. Denn die Dinge gehören nun einmal nach der göttlichen Weltplanung zur notwendigen Ergänzung und Fortsetzung des Menschen. Mensch und Dinge bilden ein Ganzes, teilen ein Schicksal. Wie die übrige Schöpfung in den Fall des Menschen hineingezogen wurde, so ist sie auch mit ihm erlöst worden. Die irdischen Dinge warten gewissermaßen darauf, daß sie der wiedergeborene Mensch in den Dienst des Aufbaues der neuen Welt und des Leibes Christi stellt, und sie „seufzen" darunter, wenn sie der Mensch wider ihre innerste Bestimmung zum Werkzeug seiner Auflehnung gegen Gott und Gottes Gesetz mißbraucht. Durch diese Ein- und Unterordnung der irdischen Wirklichkeiten unter eine höhere, nur aus der Offenbarung erkennbare Zielsetzung wird die innergesetzliche Eigenbestimmung der Dinge keineswegs aufgehoben, sondern nur über alle natürlichen Möglichkeiten hinaus erhöht und verklärt. Politik, Kunst, Wissenschaft muß immer zuerst Politik, Kunst und Wissenschaft sein, um christliche Politik, Kunst und Wissenschaft werden zu können. Christlich bedeutet ja nur, daß der auf diesen Gebieten schaffende Christ die letzte Motivierung und Inspiration für sein Schaffen aus der Offenbarung schöpft, nicht aber, daß er sich über die Sachgesetzlichkeit der einzelnen Lebens- und Schaffensgebiete hinwegsetzen darf. Gott will sich in seinen in den Dingen selber niedergelegten Gedanken ebenso respektiert wissen wie in seinem geoffenbarten Wort.

Wo finden sich nun die Offenbarungsgegebenheiten, aus denen der neue und letzte Sinn der irdischen Wirklichkeiten abgeleitet werden kann? T. nennt unter anderem die Lehre von den Seligkeiten, die nicht nur individuell-aszetisch bedeutsam ist, sondern ebenso große Bedeutung für das menschliche Gemeinschaftsleben, für Kunst, Stil und Geschmack hat. Reiche Ausbeute bietet ferner das paulinische „in Christo", die Ausführungen des Apostels über den Gegensatz zwischen weltlicher und christlicher Weisheit usw. (S. 63). Wenn Gott uns durch das geoffenbarte Wort seine Idee über den Menschen in seiner konkreten Ganzheit kundtat, wenn er uns sagte, daß wir unser Denken und Wollen, unser Herz und unser leibliches Leben nach dem Menschenbilde gestalten müssen, das er von uns entworfen hat, dann hat er uns damit gleichzeitig auch die Bedeutung und den Sinn der irdischen Wirklichkeiten geoffenbart. Sind diese doch nichts anderes

als die Auswirkung der geistigen Anlagen des Menschen, wie Wissenschaft, Technik, Kultur, bzw. die Entfaltung seiner sozialen Anlagen, wie Familie, Staat, Beruf. Wenn es also eine formelle Offenbarung gibt, die sich auf den konkreten Menschen bezieht, so gibt es auch eine solche, wenn vielleicht auch nur eine einschlußweise und dunkle, über alle irdischen Werte, die in Beziehung zum Menschen stehen (S. 64).

Nach Feststellung der Offenbarungsgegebenheiten, die eine Theologie der irdischen Wirklichkeiten ermöglichen, versucht nun der Verf. zu zeigen, wie auf jenen Gegebenheiten eine wirkliche Theologie der irdischen Realitäten aufzubauen und wo diese jeweils in den bisherigen Aufbau der Dogmatik einzufügen ist. Die leitende Idee (intuition fondamentale) für den neuen Traktat bildet der konkrete Mensch in seiner Totalität, wie ihn die christliche Offenbarung zeichnet. Zu dieser menschlichen Totalität gehören die zeitlichen Dinge gleichsam als Verlängerung. Der Mensch bedient sich mit allen seinen körperlichen und geistigen Fähigkeiten der Weltdinge zur Erfüllung seiner Persönlichkeit und drückt umgekehrt der Welt den Stempel seiner Persönlichkeit auf. Damit ist von selber gegeben, daß die vom Menschen gestaltete Welt das genaue Abbild dessen sein wird, was er selber ist. Sein Kultur-, sein Familien-, sein Berufs- und Staatsleben wird sowohl die Kraft seines Geistes, als seine Leidenschaften, seine Gefallenheit wie das Maß seiner Erlöstheit und Heiligkeit widerspiegeln. Darum sind die Urteile und Maße der Offenbarung über den konkreten Menschen nur auf das auszuweiten und anzuwenden, was dieser Mensch durch die Betätigung seiner Fähigkeiten und Anlagen hervorbringt, und wir erhalten die gesuchte Theologie der irdischen Werte.

Doch warnt der Verf. gleich davor, sich in Bezug auf sie falschen und übertriebenen Hoffnungen und Vorstellungen hinzugeben. Man darf von ihr keine unmittelbaren und konkreten Lösungen sozialer, politischer und anderer Probleme erwarten. Als dogmatischer Traktat wird sie sich notwendig mehr im Allgemeinen und Grundsätzlichen bewegen. Mehr noch. Selbst wo über die Grundlinien einer Theologie der Kultur, der Gesellschaft usw. vollkommene Klarheit herrscht, werden hinsichtlich der technischen Durchführung noch verschiedene Meinungen und Möglichkeiten offen bleiben. Trotzdem ist das übernatürliche Richtbild, das sie für die profane Welt entwirft, von eminent praktischer Bedeutung. Denn es bildet das christliche Ideal, dem so nahe als möglich zu kommen sich jeder Gläubige bei seiner Arbeit in und an der Welt bemühen muß, und das ihm bei dieser Arbeit selbst immer neuen inneren Auftrieb gibt. Weiß er doch, daß sein Wirken in der Welt nicht nur durch die gute Absicht, sondern auch inhaltlich eine religiöse Tat ist: die Verwirklichung der universalen Herrschaft Christi über die Schöpfung (S. 77—79).

Das folgende Kapitel, das auf einige Vorfragen und heikle Punkte aufmerksam macht, die bei der Erarbeitung einer Theologie der irdischen Werte beachtet sein wollen, sei nur kurz gestreift. Die besagten Punkte sind die Analogie, mit der die Ausdrücke Erlösung, Erhebung in die übernatürliche Ordnung, Unordnung der Sünde, Verherrlichung Gottes sowohl auf den Menschen als auf die Dinge angewendet werden; das gültige Kriterium, nach dem eine irdische Ordnung, Entwicklung oder Tätigkeit als der christlichen Offenbarung entsprechend oder nicht entsprechend, als vollkommen oder unvollkommen betrachtet werden müssen (der Verfasser entscheidet sich für das paulinisch-johanneische Gegensatzpaar: Geist — Fleisch); die Schwierigkeit, daß durch eine „Spiritualisierung" der irdischen Werte nicht der „profane" Wert der Dinge ausgehöhlt und zu einem bloß äußeren Gewand einer sakralen und religiösen Wirklichkeit gemacht werde, was die Gefahr eines neuen Integralismus heraufbeschwören würde (S. 77—78).

Der dritte Teil des Werkes entwickelt ausführlich die theologische Grundidee, auf der eine Dogmatik der irdischen Werte aufruht, es ist dies der Universalismus der christlichen Offenbarung. Es fällt dem Verf. nicht schwer zu zeigen, wie dieser Universalismus, horizontal wie vertikal, d. h. alle Ordnungen der irdischen Wirklichkeit durchwaltend, sich von der ersten Zeile der Genesis bis zur letzten Zeile der Geheimen Offenbarung durchzieht und wie in der ganzen Schrift Gott bzw. Christus in ungezählten Aussagen als Herr des Universums erscheint. Eine besonders reiche Ausbeute liefert für eine Theologie der irdischen Werte der Universalismus der paulinischen Soteriologie, die eine ausgesprochen kosmische Note aufweist. Den Väterbeweis will der Verfasser später nachtragen, nachdem er die dafür notwendigen Vorstudien gemacht hat. Dafür entwickelt er um so breiter den Universalismus der theologischen Synthese des Mittelalters, genauer den des hl. Thomas. Die christlichen Theologen des 13. Jahrhunderts sahen sich ja in mancher Beziehung vor eine ähnliche Aufgabe gestellt wie die Theologen

heute. Damals galt es, die abendländische Einheit des Denkens, die durch den aufstrebenden Aristotelismus in zwei Wahrheitsordnungen zu zerbrechen drohte, zu retten. Thomas löste die Aufgabe durch eine geniale Synthese, die unsere fragmentarisch-natürliche Wahrheitserkenntnis in grundsätzlichen Einklang mit der geoffenbarten Wahrheit brachte. Damit war der Gefahr einer doppelten Wahrheit das Fundament entzogen und was Aristoteles an Richtigem enthielt, in das christliche Gedankengebäude eingefügt. Das System des Aquinaten umfaßte noch einmal die gesamte irdische Wirklichkeit in ihrer gestuften Ordnung, wie sie vom Gott der Offenbarung gedacht war. Leider blieb der Universalismus der scholastischen Synthese des Mittelalters in der nachfolgenden Zeit bloßes Erkenntnisgut des Klerus, während der allgemeine Gang der Geistesentwicklung des Abendlandes immer schärfer einer Trennung der irdischen Wirklichkeit von der Offenbarung und schließlich von jeder Religion zutrieb. Aber auch die Theologie der späteren Zeit fehlte, indem sie die universalistische Weltkonzeption des Mittelalters nicht dem fortschreitenden Gang der Dinge entsprechend weiterentwickelte und so gleichsam den göttlichen Gedanken über die Welt verkürzte. Dadurch entfremdete sie sich mehr und mehr dem pulsenden Leben der neueren Zeit. Und was noch schlimmer ist, sie gab den Priestern und Predigern nicht mehr das notwendige Rüstzeug in die Hand, daß sie den Gläubigen den göttlichen Gedanken über Zivilisation und Kultur, Kunst, Wissenschaft, Technik, Leib, Sport usw. verkünden konnten. Dies alles wurde zwar noch irgendwie moraltheologisch behandelt, aber es fehlte das Ideal, das das Wirken des Christen in der Welt lenken und innerlich beschwingen konnte (S. 126ff, S. 50). War Thomas die Aufgabe gestellt, den Gegensatz zwischen hellenistischer und christlicher Weisheit in einer höheren Synthese zu überwinden, so ist es den heutigen Theologen aufgegeben, die himmlische und die irdische Wirklichkeit wieder in Einklang miteinander zu bringen. Im Grunde ist es dasselbe Problem, das darum auch nach denselben Prinzipien der scholastischen Theologie zu lösen ist.

Im vierten Teil seines Werkes entwirft T. in einigen einfachen Skizzen eine Theologie **konkreter irdischer Werte**. Er hofft bald in weiteren Faszikeln, eine streng systematische Theologie der irdischen Dinge vorlegen zu können. Zur Sprache kommen in den Skizzen die Themen: die menschlichen Gemeinschaften, Kultur und Zivilisation, Technik, Kunst und Arbeit, von denen die drei letzten die bestgelungenen sind. Das Bearbeitungsschema ist immer dasselbe: erst wird der Schöpfergedanke entwickelt, dann wird gezeigt, welchen Ort die betreffende irdische Wirklichkeit in der Erlösungsordnung einnimmt. Vermißt wird ein Aufweis, wie sich Sünde und Gefallenheit an den einzelnen irdischen Werten auswirken: z. B. die Versuchung der Macht, der Schönheit, die Dämonie der Technik usw.

In seinem Schlußwort beugt T. noch einem etwaigen **Mißverständnis** vor. Wenn er so kräftig dafür eintritt, daß in der Theologie endlich die Lücke in Bezug auf die irdischen Werte ausgefüllt werde, so soll das unter keinen Umständen ein Umsturz der christlichen Werthierarchie bedeuten. Das Christentum ist und bleibt zu allererst Religion und Liebe und nicht Wiederherstellung der irdischen Ordnung. Nicht Gott und Übernatur sollen durch eine Theologie der irdischen Wirklichkeiten zu Gunsten der Welt abgewertet werden, sondern diese säkularisierten Wirklichkeiten neu in lebendige Verbindung mit ihrem Schöpfer und Erlöser, mit Geist und Kirche gebracht werden. Die Erlösung bleibt primär eine Erlösung des Menschen und ist nur sekundär auch eine solche der Dinge. Wahr ist ferner, daß es dem gefallenen Menschen schwer fällt, zugleich die Schönheit der Schöpfung und die Häßlichkeit der Sünde zu bejahen. Aber diese innere Spannung ist nun einmal für unsere gegenwärtige Übergangsordnung eine brutale Tatsache. Der Christ lebt in der Antinomie. Er muß die Freude des Heiligen Geistes mit dem Kreuze Christi vereinen, in und doch nicht von dieser Welt sein, muß sich den Dingen hingeben und doch innerlich bereit sein, sie jederzeit zu lassen, wenn Gott ruft, die Welt zu gebrauchen, als ob er sie nicht gebrauchte (1 Kor 7, 31). Das Pneuma ist in dieser Zeit in beständigem Kampf gegen die Sarx, um sie zu „spiritualisieren". Darum redet man als Christ vom Charme der irdischen Werte nur richtig, wenn man zugleich den unendlich höheren der überirdischen herausstellt und daran erinnert, daß die Gestalt dieser Welt vergeht. Mit dem Optimismus, den die eben entwickelte Schau des Universums weckt, muß sich stets eine Dosis Pessimismus verbinden, der um die Tatsache Sünde und das Geheimnis der Bosheit weiß, das in der Welt wirkt. Dadurch daß die Schönheit der Schöpfung und der Mitarbeit an ihrer Vollendung ins rechte Licht gerückt wird, darf nicht die Erlösung verdunkelt werden. Für das Christsein dieser Zeit bleibt das Wort des Apostels ausschlaggebend: *Non enim existimavi me*

aliquid scire nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum (1 Kor 2, 2). Der moderne Christ darf keiner neuen Form des Pelagianismus verfallen, aber ebensowenig ins andere Extrem geraten, das der heutige Protestantismus vertritt, der entweder aus dem Christentum eine bloße innerweltliche Humanitätsmoral macht (angelsächsische Richtung) oder das Christentum so einseitig „desinkarniert", daß ihm alle weltumformende Kraft genommen wird. Zwischen diesen beiden Extremen den Weg der Mitte zu weisen, ist Aufgabe des katholischen Theologen.

Auch wer T.s Gedanken nicht in allem zustimmt — er selber betrachtet sein Werk nur als Versuch —, wird nicht leugnen können, daß er ein wirklich dringliches Anliegen nicht nur der dogmatischen Theologie, sondern auch der christlichen Lebensgestaltung von heute berührt. Die Lücke in der Theologie ist unbestreitbar und trägt vielleicht mehr als andere Faktoren dazu bei, daß Theologie und heutiges Leben einander oft so fremd gegenüberstehen. Es ist in den letzten Jahrzehnten zwar vieles unternommen worden, diesen Dualismus zu überwinden und die Theologie zu verlebendigen, aber alle diese Versuche blieben doch wieder mehr oder weniger in einer „Theologie des Menschen" stecken. Die Brücke zu unserem technisch-materialistischen Zeitalter aber führt über die Dinge. Darum legt T. mit seinem Werk den Finger wirklich auf den wunden Punkt. Die nachmittelalterliche Theologie hat mehr und mehr den Teil des göttlichen Gedankens vernachlässigt, der sich auf die irdischen, vom Menschen geschaffenen Werte bezieht. Diesen Mangel spürt am meisten der Seelsorgspriester, der in diesem technischen und materialistischen Zeitalter zu wirken hat. Wie soll er dem heutigen Menschen Richtung und Weisung geben können, wenn ihm selber die Theologie nie den letzten Sinn und die letzte Bedeutung der irdischen Wirklichkeiten im Lichte der christlichen Offenbarung erschlossen hat? Die populärtheologischen und philosophischen Darstellungen vermögen ihm für diesen Ausfall keinen vollwertigen Ersatz zu bieten. T. mag für sein Vorhaben in den verschiedenen Ansprachen, die unser gegenwärtiger Heilige Vater über ähnliche Gegenstände, wie er sie selbst in seiner Theologie der irdischen Wirklichkeiten behandelt wissen will, zu halten pflegt, eine höchste kirchliche Bestätigung sehen. Die von T. verlangte Theologie hat auch durchaus nichts Gefährliches und Revolutionäres an sich, da sie ja nur einen vernachlässigten Gedanken der Scholastik aufgreift und in deren Sinn weiterbildet. Die neuen Thesen fügen sich, wie er selbst zeigt (S. 72), zwanglos in den Aufbau der klassischen Theologie ein. Würde diese wirklich im Sinn T.s erweitert, was natürlich Zeit und Geduld braucht, könnte sie zweifellos mit der begeisterten Aufnahme aller Theologiestudierenden, und der Dankbarkeit aller Seelsorger rechnen.

Der Mensch unserer Zeit ist weithin einer Vergottung des Stoffes, der Technik, überhaupt aller irdischen Lebenswerte verfallen. Für diese Werte ist sein Sinn besonders geschärft. Hand in Hand damit geht, durch die allgemeine politische und wirtschaftliche Entwicklung ausgelöst, ein ganz neues Erwachen des Gewissens für soziale Weltverantwortung. Von diesen Seiten her ist er darum auch in besonderer Weise religiös ansprechbar. Von ihnen her muß ihm daher auch ein neuer Zugang zu Gott, Christus und Kirche geöffnet werden. Dazu aber ist notwendig, daß vor allem der Priester und Theologe die irdische Wirklichkeit als Weg zu Gott neu und tiefer durchdenkt.

Eine Theologie der irdischen Werte diente aber nicht nur der theoretischen Überwindung des Dualismus zwischen Christentum und heutigen Leben, sie wäre auch berufen, der christlichen Aszese und Lebensgestaltung eine neue Vertiefung und größere Aufgeschlossenheit für die Aufgaben zu geben, die heute auf den Christen in der Welt harren. Der individualistische Aspekt der Selbstheiligung bedarf heute notwendig der sozialen und universalistischen Ergänzung. Der einzelne Christ ist in den großen göttlichen Welt- und Erlösungsplan als mitschaffendes Glied hineingestellt. Er kann darum seine persönliche Vollendung

nur so erreichen, daß er an dem für ihn bestimmten Ort im ganzen an der Ver wirklichung der göttlichen Idee arbeitet. Persönliche Heiligung und rechte Erfüllung der „universalen" Funktion sind voneinander nicht zu trennen. Es ist darum Pflicht des einzelnen, soweit es auf ihn ankommt (vom besonderen Fall des Ordenschristen, vor allem des Kontemplativen, sehen wir hier ab), den seinen Fähigkeiten entsprechenden Platz im ganzen zu suchen und dort nicht nur gesinnungsgemäß, sondern auch sachlich vollkommene Arbeit zu leisten. Das aszetische Prinzip, daß es beim christlichen Tun nur auf die reine Absicht und die Liebe ankomme, im übrigen aber völlig gleichgültig sei, was man objektiv tut, bedarf einer gewissen Korrektur. Man kann, wenigstens *materialiter* gesehen, nicht mehr von reiner Absicht und vollkommener Erfüllung des Willens Gottes reden, wenn man nicht das objektiv Gottgewollte tut, ja vielleicht nicht einmal danach forscht, worin für einen dieses objektiv Gottgewollte besteht. Gott hat sein Schöpfungs- und Erlösungswerk nach einem ganz bestimmten Plan angelegt und es liegt ihm deshalb daran, daß dieser vom Menschen nicht nur subjektiv sondern auch objektiv vollkommen, das ist sachgerecht zu Ende geführt wird. Darum kann das Tun des Christen nur dann als vollkommen angesehen werden, wenn es unter beiden Rücksichten als vollkommen erscheint (selbstverständlich soweit das von der Freiheit des einzelnen abhängt). Daß sich daraus auch gewisse Folgerungen für die Handhabung der kirchlichen Befehlsgewalt ergeben, sei nur nebenbei bemerkt. Dieses objektive Moment christlichen Handelns wurde in Aszese und Moral deswegen vernachlässigt, weil man den Akt, bzw. das menschliche Subjekt zu individualistisch in sich betrachtete und nicht als „Teil" der universalen göttlichen Weltplanung. Eine Theologie der irdischen Wirklichkeiten würde dem christlichen Tun diese notwendige, objektive und universalistische Sinngerichtetheit wiedergeben.

Sie böte auch noch einen dritten, gerade heute nicht zu unterschätzenden Vorteil, sie begründete nämlich ein vom Objekt her bestimmtes, d. h. inhaltlich erfülltes, christliches Berufsethos. Der Wissenschaftler erführe von dieser Theologie, daß er durch jede neue Erkenntnis, die er auf welchem Gebiet immer gewinnt, wieder mehr von dem ergriffen hat, der von sich sagt: Ich bin die Wahrheit. Der Techniker wüßte, daß er durch die Ausübung seines Berufes und durch jede neue Entdeckung die „Spiritualisierung" der Welt vorantreibt und die Allherrschaft Christi wieder tiefer ins Reich der Materie hineinträgt usw. Solche Beschäftigung mit den irdischen Dingen trennt dann nicht von Gott, sondern läßt Gott in allen Dingen und Beschäftigungen finden, wie es das Ziel der christlichen, besonders aber der ignatianischen Aszese ist. Ist die Berufstätigkeit doch nichts anderes als ein liebeerfülltes Zusammenwirken des Menschen mit Gott und Christus zur Realisierung des göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsplanes mit der Welt, der nicht nur den Menschen, sondern auch alles übrige umfaßt. Wie sehr eine solche Auffassung christlichen Wirkens in der Welt den Laienchristen mit einem ganz neuen Sendungsbewußtsein in seinen eigenen Berufsbereiche zu erfüllen geeignet wäre, liegt auf der Hand. Sie nähme ihm endlich die hemmende Furcht, durch die Hingabe an die Arbeit, die Kunst, Technik oder Politik Gott aus dem Auge zu verlieren. Sie beschwingte seine schöpferischen Kräfte zu großen Leistungen und gäbe ihm den Mut, sich auch an außerordentliche Aufgaben zu wagen. Das Bewußtsein, daß nur er um den letzten Sinn der Weltdinge und Geschehnisse weiß, ließe ihn die Verantwortung für eine Welt ganz neu fühlen, die unter dem Einfluß ihrer falschen, von der christlichen Offenbarung losgelösten Theorien auf allen Gebieten an den Rand des Chaos und Untergangs geraten ist. Kurz es wäre zu hoffen, daß eine Theologie der irdischen Werte wesentlich dazu beitrüge, jene Passivität vieler Christen zu überwinden, die ruhig zusehen können, wie die Menschheit dem Verderben zutreibt, wenn nur sie selbst mit einigen Auserwählten sich im allgemeinen

Chaos noch ein Plätzchen zu ihrem sogenannten „christlichem Leben" zu sichern vermögen.

Der Drang nach der Eroberung der Welt und ihrer Kräfte, der mit der beginnenden Neuzeit einsetzte und der den modernen Aktivismus beseelt, läßt sich nicht abstoppen, bis er im wesentlichen sein Ziel erreicht hat. Darum muß die Kirche sehen, wie sie ihn taufen kann. Er ist in seiner Wurzel und in seinem Wesen ja nichts Böses, vielmehr nur der von Schöpfer selbst in den Menschen hineingelegte göttliche Trieb, immer mehr Sein zu schaffen und schaffend die göttliche Schöpferlust zu erleben. Dieses immer mehr Sein Besitzen, immer vollkommener *in actu* leben Wollen, ist wie T. richtig bemerkt nur der geschöpfliche Reflex des *actus purus* (S. 188). In diesem Sinn ist auch das ungeordnete Arbeitsfieber des heutigen Menschen, ohne daß er selber darum weiß, in seiner Wurzel doch wieder ein Hunger nach Gott. Denn nur Gott ist Ruhe und Tätigkeit zugleich, weil er der Vollendete ist, der Mensch aber ist Unruhe, weil er noch unvollendet ist.

Der zweite Band des Werkes ist den Fragen der Geschichtstheologie gewidmet und geht von dem Gedanken aus, daß in der christlichen Offenbarung selbst schon die Grundlagen einer Theologie der Geschichte vorliegen: Geschichte ist eine aufsteigende Linie, deren Höhepunkt die Inkarnation Gottes ist und die auf die *consummatio finalis* zustrebt. Bei seiner Übersicht über nähere Konzeptionen des Gegenstandes, wie sie seit Bossuet entworfen wurden, gibt er zwar einem Versuch von Hugo Rahner den Vorzug, der in zwei Aufsätzen die Augustinische Geschichtsdeutung weitergeführt hat, entwickelt dann aber seine Gedanken in anderer Richtung. Im Gegensatz zu einer rein eschatologischen Geschichtsauffassung, für die das Zeitliche ein bloßes Gewand ist, das zuletzt weggeworfen wird, sieht er die Grundnorm für die Beurteilung des Weltgeschehens in der Antithese von Fleisch und Geist. Wahrer Fortschritt ist soweit vorhanden, als das Pneuma sich durchzusetzen vermag, und zwar müsse das Gesetz des Geistes in dreifacher Weise zur Geltung kommen: als Kriterium für Wert oder Unwert von Gemeinschaften und kulturellen Bewegungen, als Norm für die Aktion, deren Aufgabe die „Spiritualisierung" der Welt ist, und in einem gewissen Ausmaß auch als prophetisches Zeichen, indem doch, trotz allen satanischen und menschlichen Gegenkräften, die Herrschaft Christi sich entfalten muß und darum ein „grundsätzlicher, wenn auch tragischer Optimismus" die christliche Haltung sein darf.

Der Autor geht bei seinen Aufstellungen sehr behutsam zu Werk, was angesichts der oft allzu phantasievollen geschichtstheologischen Konstruktionen sicher Vertrauen erweckt. Immerhin möchte uns scheinen, daß aus den Offenbarungsquellen doch einiges mehr für eine Theologie der Geschichte herausgeholt werden könnte. So vermissen wir vor allem die Auswertung der Geschichtstheologie eines hl. Paulus (Röm 9—12). Auch die Apokalypse gestattete, wie eben erst Josef Pieper (Über das Ende der Zeit; 1950) dartut, weitere Schlüsse auf die in der Geschichte des Christentums in der Welt zu allen Zeiten wirksamen Grundkräfte, auf solche sowohl positiver wie negativer Natur. Wenn die *civitas coelestis* das Ideal darstellt, das die Kirche dieser Zeit vorausbildet, und dem sie, wie auch T. glaubt, tatsächlich in einem gewissen Sinn immer näher kommt, so ist etwas Ähnliches auch von den widerchristlichen Mächten zu sagen. Die Apokalypse beschreibt die volle Enthüllung der Hölle am Ende der Zeiten. Die Methoden und Ziele der höllischen Mächte aber, die dort offenbar werden, sind bereits während des ganzen Gangs der Geschichte tätig und enthüllen sich immer mehr. Darum lassen sie sich gerade mit Hilfe der satanischen „Epiphanie", die uns die Apokalypse zeigt, in ihrer Grundtendenz bereits in den vorhergehenden Phasen erkennen. Auf der anderen Seite wären auch einmal

Gebet, Martyrium, Jungfräulichkeit usw. als geschichtsbildende und den Ablauf des Weltgeschehens bestimmende Mächte aus der Geheimen Offenbarung herauszuarbeiten. Nichtdestoweniger bringt auch dieser zweite Teil wertvolle Ergänzungen und Vertiefungen zur Theologie der irdischen Werte.

Dominikus Thalhammer S. J.

Magdalena Aebi, Kants Begründung der „Deutschen Philosophie". Kants transzendentale Logik. Kritik ihrer Begründung. Gr.-8° (XIX, 107* u. 525 S.) Basel 1947, Verlag für Recht und Gesellschaft.

Dieses Werk muß Aufsehen erregen, nicht bloß wegen des stattlichen Umfangs, sondern auch wegen der eigenwilligen Problemstellung, wegen der in der Welt der Gelehrten im allgemeinen ungewohnt offenen Sprache, die auch vor Kant nicht Halt macht, endlich wegen der Ausdauer und der Geduld, womit die Verfasserin sich in die intimsten Gedanken des Kantischen Systems hineingearbeitet hat. Der Haupttitel scheint freilich zunächst etwas irreführend; er läßt erwarten, daß die Tatsache und der Umfang des Einflusses Kants auf die Bildung und Schaffung der deutschen Philosophie hauptthematisch herausgestellt würde. Tatsächlich wird davon nur in einer allerdings außergewöhnlich langen Vorrede (1*—107*) gehandelt. In der eigentlichen Ausführung wird das gebracht, was im Untertitel erwähnt wird: die Kritik der transzendentalen Logik mit einer Kritik ihrer Begründung. Freilich soll gerade mit dieser Kritik gezeigt werden, welche Bewandtnis es mit der Begründung der deutschen Philosophie durch Kant habe. Wie sich herausstellen soll, ist die ganze Begründung der Kantischen Philosophie gerade in der zentralen Mitte des Systems brüchig, morsch und falsch, damit aber auch die Begründung der „deutschen Philosophie" haltlos und zum Aussterben verurteilt. In der Vorrede wird nämlich gezeigt, daß gerade die Größen der deutschen Philosophie, Fichte, Schelling, Hegel und neuestens Heidegger, auf dem Boden Kants stehen. Von der Existenzphilosophie wird gesagt: Der Nihilismus der Existenzphilosophie beruht auf einem vorschnellen und unkritischen Glauben an Kant (78*). So bleibt nichts anderes übrig als zur vorkantischen Philosophie zurückzukehren und dort den Faden wieder anzuknüpfen.

Wie gesagt, das eigentliche Thema des Werkes bilden die Kantischen Deduktionen, und zwar zuerst die metaphysische, die das Problem des Ursprungs und der Ableitung der Kategorien aus einem einheitlichen Prinzip endgültig klären will. In weitläufigen und genauen Analysen der betreffenden Texte Kants kommt Ä. zum Urteil, die 12 Kategorien seien einfach willkürlich und „ganz nach Wunsch" aufgestellt worden; von einem wirklichen Prinzip der Auffindung könne gar nicht die Rede sein (240f). Den weitaus größten Teil des Raumes nimmt die Behandlung der transzendentalen Deduktion ein. Es ist natürlich hier unmöglich, genau auf den Inhalt einzugehen. Das Resultat, das Ä. immer wieder erwähnt und schon am Anfang des Werkes in Form eines Schlusses vorführt, lautet: Kant hat wirklich die transzendentale Deduktion zu beweisen gesucht, was die meisten Kantforscher einfach übersehen haben. Allein diese Beweise beruhen durchgehends auf einem Quaternio terminorum nach dem Schema: Alle schlauen Menschen sind Füchse; alle Füchse haben vier Beine, also haben alle schlauen Menschen vier Beine (XVI, u. öfters). Der Medius ist im einen Satz die transzendentale Einheit der Apperzeption (Einheit des Subjekts) und im anderen, in der anderen Prämisse die objektive Einheit der Apperzeption. Somit wird der Medius in einem ganz verschiedenen Sinn jeweils genommen und damit gegen die erste Regel der Richtigkeit der Schlüsse gefehlt, der Schluß also unschlüssig gemacht. So kann Ä. folgern: „Wir haben gesehen, daß sämtliche 10 Deduktionen, die Kant in der ersten und zweiten Auflage der transzendentalen Deduktion aufstellt, zu ihrem Schlußsatz durch Begriffsunterschiebung gelangen. Sie sind somit ungültig. Sie enthalten aber die Grundlage des Kantischen Systems.

Es bleibt somit von diesem System nichts übrig, denn es bleibt von seiner Grundlage nichts übrig" (491f).

Das Werk verdient in mancher Hinsicht ungeteiltes Lob; vor allem wirkt die offene, ehrliche Art, die keine Komplimente macht, wo keine zu machen sind, sehr sympathisch. Der Aufweis, wieso Kant der Begründer der „deutschen Philosophie" genannt werden könne, muß als gelungen bezeichnet werden; freilich hat in diesem Punkte R. Kroner in seinem Werk „Von Kant bis Hegel", Tübingen 1921/2, gründliche Vorarbeit geleistet. Als größte Leistung erscheint jedoch die gründliche Behandlung gerade der tiefsten Seite in den Systemausführungen Kants. In dieser Hinsicht hat sich Ä. nichts geschenkt. Mit dieser fleißigen Arbeit wurden eine ganze Reihe von Widersprüchen und Sprüngen im System Kants aufgedeckt, die bisher nicht oder kaum beachtet wurden. Freilich das Wertvollste ist der Nachweis, daß Kant gerade in seinem Kabinettstück an Scharf- und Spürsinn, in der transzendentalen Deduktion, logische Fehler begeht, die man einem Anfänger in der Philosophie kaum verzeihen könnte. Aber woher dann der unabsehbare Einfluß Kants auf die ganze kommende Zeit? Ä. antwortet: Der Ruhm des Kantischen Systems beruht wesentlich auf der Unverständlichkeit der Kritik der reinen Vernunft... Im positiven Sinn allerdings ging das Aufsehen, das Kants System erregte, aus vom ‚überwältigenden Programm' dieses Systems: dem Programm, die Gesetze der Welt aus dem Ich, der ‚Form' des menschlichen Ich abzuleiten. Durch dieses Programm wurde Kant der Vater des Subjektivismus in der deutschen Philosophie bis auf unsere Zeit" (499).

Trotzdem will uns scheinen, daß sich Ä. die Sache doch zu leicht gemacht hat. Das gänzliche Mißlingen der metaphysischen und besonders der transzendentalen Deduktion beweist an sich nur, daß die Kantische Erklärung der synthetischen Urteile a priori falsch und unbrauchbar ist, worüber man ja schon seit längerer Zeit im klaren ist. Aber nicht bewiesen ist damit, daß nicht vielleicht eine andere Art von allgemeinen Sätzen zu finden ist, die nicht analytisch im Sinne Kants sind, wo also das Prädikat nicht im Subjektsbegriff schon enthalten ist, die aber trotzdem einsichtig gemacht werden können. Wenn man vorkritische Werke Kants durchsieht, besonders etwa den „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen", dann sieht man klar: Kant hat bei diesen nichtanalytischen Urteilen gerade das Kausalprinzip oder vielleicht besser die Ursache vor Augen gehabt. Und wenn Kant auch unter dem Kausalprinzip nicht ganz das gleiche verstanden hat, was wir heute darunter verstehen, so hat er ohne Zweifel einen richtigen Gedanken ausgesprochen, nämlich: daß dieses Prinzip, sei es in der Kantischen, sei es in unserer Form, vom Kontradiktionsprinzip unmöglich hergeleitet werden kann, daß es also in diesem Sinn nicht analytisch sein kann. Nehmen wir unsere Form: Das kontingent Existierende ist verursacht; im Begriff „kontingent existierend" ist unmöglich „verursacht" enthalten. Dieser Fragepunkt ist übrigens in der scholastischen Kontroverse vom Kausalprinzip schon deutlich herausgestellt worden; vgl. L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1930. Doch von der Scholastik scheint Ä. nicht viel zu kennen; sonst hätte sie unmöglich das für ihr Thema so entscheidend wichtige Werk übersehen können: H. J. Vleeschauwer, La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant, Antwerpen-Paris 1934/1937. Dieses Werk sucht die transzendentale Deduktion nicht bloß aus den betreffenden Stellen der Kritik der reinen Vernunft zu erklären und zu beurteilen, sondern aus dem ganzen Schrifttum Kants. Gewiß kommt auch dieser Autor zu einem weithin kritischen Urteil über die Leistung Kants, aber er nimmt die Schwierigkeit von Seiten des Kausalprinzips ernst.

Ä. allerdings meint, dieses Prinzip der Kausalität habe bei den früheren Philosophen und Physikern überhaupt nicht als Prinzip, sondern nur als faktische

Annahme gegolten; es werden in diesem Sinne Galilei und Newton erwähnt (12
„Es blieb Kant vorbehalten, beweisen zu wollen, daß das Kausalgesetz für a
Erfahrungen des Menschen ‚notwendig' gelte" (ebd.). Dazu kann bemerkt werde
daß die Annahme, diese großen Denker hätten das Kausalprinzip nicht a
Prinzip angenommen, ohne weiteren Beleg wenig überzeugend wirkt. Jedenfa
haben Leibniz und Wolff dieses Gesetz durchaus als notwendig angenomme
so daß also Kant keineswegs der erste war, der die Notwendigkeit dieses Gesetz
betonte. Dafür aber war er der erste, wenn man von D. Hume absehen will, d
die Nichtzurückführbarkeit des Gesetzes der Kausalität aussprach und au
aufzeigte, der also dem Dogma der Aufklärungsphilosophie, daß im Kontradi
tionsprinzip überhaupt alle Wahrheit enthalten sei und herausgelesen werde
könne, ein jähes Ende bereitete. Darin aber ist eine Leistung und nicht ein Ve
sagen zu sehen.

Leider scheint Ä. selbst das Kausalprinzip als materiales Prinzip überhaup
nicht anzunehmen (122—129). Damit gibt sie aber das wichtigste Prinzip pre
ohne dessen Geltung keine Metaphysik im wahren Sinn und keine Geschicht
wissenschaft möglich wäre. Auch erklärt sie damit das Faktum nicht, daß d
Menschen mit unverbogenem Denken allgemein dieses Prinzip wenigste
praktisch anerkennen. Aus dieser Stellung zum Kausalgesetz kann vielleic
folgende Bemerkung erklärt werden: „von den rein negativen Ergebnissen dies
Dialektik kann wohl die Wiederlegung der früheren metaphysischen Beweise fü
die Unsterblichkeit der Seele, für ihre Immaterialität, Inkorruptibilität, Pe
sonalität, ihre Spiritualität und ihr Kommerzium mit den Körpern sowie d
Widerlegung der Gottesbeweise, als allgemein unwidersprochen gelten" (9
Schon rein a priori ist nicht zu erwarten, daß Kant, wenn er so viele grob
logische Fehler und Ungereimtheiten begangen, hier nun auf einmal frei se
soll von Fehlern und Irrtum. Es berührt merkwürdig, wie Ä. auf einmal ve
trauensselig wird. Aber entscheidend ist, daß namentlich die Kritik der Gotte
beweise Kants von so vielen scholastischen Philosophen geprüft und zu leic
befunden wurde. Zuzugeben ist hier, daß die Entscheidung beim Kausalprinz
fällt. Dabei soll weiters zugegeben werden, daß man beim Aufweis des Kaus
prinzips etwa in der Form: Alles kontingent Existierende ist verursacht, vo
der Erfahrung auszugehen hat, also von einem Faktum, das aber die Grundla
dafür bietet, an ihm notwendige Beziehungen abzulesen (vgl. dazu wied
L. Fuetscher, a. a. O., oder auch die im Erscheinen begriffene 9., umgearbeite
Auflage von J. Donat, Critica).

Es ist sehr bedauerlich, daß Ä. allem Anschein nach die Bedeutung des Kaus
prinzips nicht voll gesehen hat, sonst müßte sie auch bemerkt haben, daß e
sich am Verhalten zum Kausalprinzip entscheidet, ob einer Subjektivist ist od
nicht. Und so wird der Kampf, den Ä. gegen den Subjektivismus in verdiens
voller Weise führt, nicht die endgültige Entscheidung bringen, wenn auch di
Kritik an einem zentralen Punkte im System Kants ihrem Werke eine bleibend
Bedeutung sichert. *Josef Santeler S. J.*

Nicolai Hartmann, Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorie
lehre. 8° (XX u. 709 S.). Berlin 1950, de Gruyter. DM 27.50, geb. DM 30.–

Mit Spannung wurde dieser Band erwartet. Er ist die letzte Gabe des be
deutenden Berliner Philosophen († 1950). Die vornehme Ausstattung ist de
Höhe des Inhaltes würdig angepaßt.

Die Einleitung (1—41) erörtert erkenntniskritische Grundfragen und steck
die zu behandelnden Stoffgebiete ab. Das Folgende ist in drei Teile gegliedert
dimensionale (42—250), kosmologische (251—511), organologische Kategorie
(512—709). Im ersten Teil klärt H. den Begriff der Dimension im allgemeine
und analysiert sodann die Begriffe von Raum und Zeit in zwei einander fas
gleichlaufenden Abschnitten; sie besprechen jeweils den Ausgangspunkt de

Begriffsbildung, die den Begriffen entsprechende Realität, die Räumlichkeit der Dinge und die Zeitlichkeit der Prozesse und schließlich unser Erleben von Raum und Zeit. Ein 4. Abschnitt vergleicht Raum und Zeit: sie sind wesentlich verschieden, wenn sie auch real in der Bewegung und theoretisch in der Relativitätstheorie als verbundene Kategorien auftreten.

Der Schwerpunkt liegt im zweiten Teil. Hier geht es um die für ein tieferes Naturverständnis grundlegenden Kategorien. Der 1. Abschn. vom Werden und der Beharrung dient vor allem der Erhellung der Begriffe des Naturprozesses und der Substanz. Kausalität, Naturgesetz und die von der Kausalität unterschiedene Wechselwirkung sind der Gegenstand der beiden folgenden Abschnitte. Der 4. Abschn. über die natürlichen Gefüge und Gleichgewichte bildet die Brücke zum 1. Abschn. des dritten Teiles über das organische Gefüge des lebenden Individuums. Artleben und Artentwicklung (2. u. 3. Abschn.) führen zu neuen Problemen. Die eine Frage, die in allen drei vorausgehenden Abschnitten gestellt werden muß: Was ist eigentlich das Leben? behandelt H. gesondert im letzten Abschnitt; nicht Mechanismus, nicht Vitalismus, sondern ein dem Lebendigen eigentümlicher *nexus organicus*, „eine weitere, uns unbekannte Form der Determination" (689), wird als Lösung angegeben.

Eine ungeheure Stoffülle hat H. in diesem Buch verarbeitet. Wenn er auch keine Literatur angibt, so zeigt sich doch allenthalben, daß er im neueren Schrifttum wohl bewandert ist. In der philosophischen Durchdringung des Materials zeigt er eine wohltuende Weite des Denkens, die Fähigkeit, das Einzelne im großen Zusammenhang des Weltganzen zu sehen und der gegenseitigen Verbindung der Dinge nachzuspüren; nicht zufällig hat H. das ‚Realverhältnis' als grundlegende Naturkategorie herausgestellt (19. Kap.) und der Kategorie der Wechselwirkung zwei ausführliche Kapitel (36 u. 37) gewidmet. Die Methode der Kategorialanalyse geht überall behutsam dem Gegebenen nach, zergliedert es und führt so zu sachgemäßen und klar umschriebenen Begriffen, ein Vorteil, der nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.

Doch liegt in ebendieser Methode auch eine Grenze, die H. nicht zu durchbrechen vermochte. Je mehr man sein Buch studiert, desto deutlicher zeigt es sich: die Kategorialanalyse bleibt in den Phänomenen stecken, sie ist im Grunde eine Art Phänomenologie und insofern gewiß Realphilosophie, die auf dem Boden der Wirklichkeit steht, doch hängt sie zu sehr am Deskriptiven und Positiven. Dazu kommt, daß sich H. durch gewisse festliegende Meinungen selbst den Zugang zur Metaphysik verbaut; solche einseitige Auffassungen beherrschen wichtige Teile seines Buches. Was seine Haltung zur Scholastik betrifft, so sind seine wohl meist aus zweiter Hand stammenden Kenntnisse über sie vielfach mit Mißverständnissen durchsetzt. Weithin ist die Abhängigkeit von Kant spürbar; sie tritt vor allem in den Erörterungen über die grundlegenden Kategorien der Substanz und der Kausalität (bzw. Teleologie) zutage.

Zur Substanz: „Niemand wird das in die Grenzen der Lebensdauer eingerahmte Beharren der (menschlichen) Person für Substantialität halten" (280; vgl. 299). Sie ist ein „Darunter-Stehendes" (292), darum auf das Anorganische beschränkt, weil ja die höheren Formen des Seienden nicht daruntersteben, sondern aufruhen (285); in den höheren Schichten fehlt auch der Substratcharakter, neben der Beharrung (Kant!) das zweite Wesensmoment der S. (285). Dort gibt es darum bloß „Konsistenz" (301). Die S. ist durchaus teilbar (291). Die Korrelation S.-Akzidens ist „nicht ohne Schiefheit" und die Ansicht, daß nur die S. eigentlich seiend sei, ist „besonders irreführend" (292f); hier setzt H. in seinem Denken ein Mißverständnis fort, das schon bei der Besprechung des Begriffspaares von Sein und Werden (260f) hervortritt. Es gibt kein stichhaltiges Argument für die Existenz einer absoluten Substanz (285). — Wir fragen: Ist das alles nicht willkürliche, fast möchte man sagen, dogmatische Festlegung und Einengung eines Begriffes, der als Fundamentalkategorie doch durch sorgfältige Analyse des gesunden Denkens gewonnen werden müßte? H. spürt selbst, daß er sich vom gewöhnlichen Denken entfernt; doch tut er diesen Gegensatz mit der Bemerkung ab, die Substanz

sei eine „hybride Kategorie" (309), sie habe die Tendenz, sich über Gebühr auszudehnen. Wie kommt H. dazu, das *substare* als ein Untergeordnetsein im Sinne eines Stehens in der untersten Seinsschicht aufzufassen, anstatt an eine Realität zu denken, die einer spezifischen Tätigkeit als relativ selbständiges Wirkprinzip zugrunde liegt, gleichgültig, welcher Seinsstufe diese Tätigkeit und das ihr entsprechende Prinzip angehört? Die Beschränkung der Substanz auf das Anorganische erweckt den Eindruck, als ob die Materie als das eigentliche und einzige in sich feststehende Sein zu gelten hätte, während alles übrige nur abgeleitet und flüchtig wäre, — eine Ansicht, die dem Empirismus und Materialismus auf die Dauer nicht widerstehen könnte. Es fehlt hier offenbar der Blick für jene „hintergründigen" Dinge, die nicht in der unmittelbaren Erfahrung gegeben sind, sondern aus ihr denkend erschlossen werden, die, in sich genommen, das eigentliche Sein ausmachen, nicht bloß ein abgeleitetes und „aufruhendes", — der Blick für das Metaphysische.

Zur Kausalität: Hier wird dieser Eindruck nur noch verstärkt. „Die lineare kausale Abhängigkeit geht nicht von Ding zu Ding... Ursachen und Wirkungen sind weder Dinge noch Substanzen... sondern Realverhältnisse, Kollokationen, Zustände, Prozeßstadien... ein ‚Stand der Dinge' hängt am anderen, nicht ein Ding am anderen" (321). Durch solche Verzeichnung der Kausalität wird die Bahn frei für „den Abbau jedes substantialistischen Lebensbegriffs" (676); Leben ist reiner Prozeß (521 u. ö.; 676). Im Kap. 26d spricht H. vom Verschwinden der Ursache in die Wirkung und behauptet: „Man unterschied in der Hochscholastik die *causa transiens* von der *causa immanens*, und zwar als die vergängliche von der unvergänglichen und im Werden sich erhaltenden Ursache" (326). Diese Terminologie ist meines Wissens in der Scholastik völlig unbekannt. Sie ist weder bei Petrus de Bergamo (Thomasindex) noch bei Schütz (Thomaslexikon), Fernández García (Lex. scholast. zu Scotus), auch nicht in der großen Ontologia von Urráburu belegbar; Eisler weist (unter *causa*) das Begriffspaar für Spinoza nach, jedoch in einem anderen Sinn. Wohl kennt die Scholastik *causae externae* und *internae*, aber wieder nicht in der obigen Bedeutung.

Zur Teleologie: Völlig ablehnend steht H. zur Finalität. „Der Kausalprozeß hat wohl stets eine bestimmte ‚Richtung', aber sie besteht nicht in einem Festgelegtsein auf etwas, was herauskommen soll... Für Absicht und Anlage fehlt in ihm das Organ. Er ist in seiner Richtung neutral, indifferent, ‚blind'..." (333). In einer durchgehend final determinierten Welt wären freie Willensentscheidungen nicht möglich (ebd.). Ja, der Begriff der *causa finalis* ist ein Widerspruch in sich selbst (320). Die Teleologie ist die „Kinderkrankheit des weltanschaulichen Denkens" (382). — Arge Folgen zeitigt diese Haltung in der Organologie. Hier ist ein „viel gründlicherer Abbau der traditionellen Teleologie" geradezu erste Bedingung (512). H. spricht von „billigen Populärtheorien" (535), vom „populärmetaphysischen Gottesbeweis aus der Zweckmäßigkeit des Organischen" (617), von einem „Rudiment kreatianistischer Vorstellungen", die heute keiner Widerlegung mehr bedürfen (627), von einem metaphysisch primitiven Theismus (630) mit dem „alten Gottesbegriff" (623), auf den die Naturteleologie schließlich hinausführt. Hier rühren wir wohl an die tiefsten Wurzeln für die Stellungnahme H.s; schon bei der Besprechung des Substanzbegriffes hat er sie angedeutet (275). H.s Philosophie ist bewußt gottfrei! — Als formelle Begründung für die Ablehnung der Teleologie gilt ihm das Argument Kants (639). Man spürt förmlich, wie H. sich immer wieder selbst diese Denkweise in Erinnerung bringt und sich Gewalt antut, um von ihr nicht abzukommen. Er muß gestehen, daß unter solchen Voraussetzungen die Frage nach dem Ursprung des Lebens nach wie vor im Dunkel bleibt; aber „das muß hingenommen werden" (617). Wie geschraubt ist doch das Kap. 57 über die organische Zweckmäßigkeit! Und das Ende? Das Problem wird sich vielleicht überhaupt nie restlos lösen lassen (637). Die Selektion muß als Notlösung dienen; wie wird sie die Tatsache erklären, daß die Mannigfaltigkeit der Organbildung größer ist als die Mannigfaltigkeit der Lebensbedingungen (Goebel, zit. bei Woltereck, Allg. Biologie 154)? Schließlich widerlegt sich H. selbst, da er von der Zweckmäßigkeit der verschwenderischen Samenbildung (607), von der Tendenz, sich zu erhalten (586), von der allgemeinen Tendenz der Höherbildung (615) usw. spricht; allerdings, „was ‚Tendenz' hierbei bedeutet, da es doch nicht ein eigentliches Hinstreben sein kann, bleibt dabei noch ein ungelöstes Rätsel" (678)! H. gibt zu, daß die ordnende Funktion in der Ontogenese „so verführerisch nach einer leitenden und planenden Vernunft aussieht" (692), aber weil es eine solche nicht geben kann, so bleibt am Schluß nur — das Rätsel (693). In diesem Sinn klingt auch das letzte Kap. aus: Die Versuchung, bei der Betrachtung des „Wunderbaren" von Gesetz-

gebung zu reden, ist groß; „aber dazu fehlt es an der gebenden Vernunft" (709). Heißt das nicht das Denken mit Gewalt verbiegen? Eine Widerlegung erübrigt sich hier.

Die vorgelegte Auslese zu einigen wichtigen Punkten soll nicht den Wert des Gesamtwerkes herabsetzen. Zur Entlastung H.s muß übrigens gesagt werden, daß ihm eine Orientierung über Substanz, Kausalität, Finalität durch seine Vorgänger und Zeitgenossen wahrlich nicht leicht gemacht wurde. Gibt es doch nicht wenige, die den Substanzbegriff überhaupt als veraltet fallen lassen. Wie viele positivistische Naturwissenschaftler sehen in der Kausalität nur eine zeitliche Abfolge ohne inneren Zusammenhalt! Gar nicht zu reden von der ‚Akausalität', die in weiten Kreisen als selbstverständlich hingenommen wird. Gerade in diesem Punkt läßt sich H. durch das Modedenken nicht irre machen. Er stellt sich klar gegen den physikalischen Indeterminismus (348. 373ff), verteidigt aber zugleich die Möglichkeit einer Überformung der physikalischen durch höhere Seinsschichten, so daß die menschliche Freiheit immer noch einen Spielraum hat (337). Daß die Teleologie bei H. so schlecht wegkommt, ist, abgesehen von der Autorität Kants, auch darin mitbegründet, daß auf diesem Gebiet Übertreibungen und Einseitigkeiten nicht selten vorkamen; die Formenteleologie, wie sie von manchen Philosophen und Biologen als aristotelische Lehre vertreten wurde, bot der Kritik des öfteren schwache Stellen dar. Übrigens ist selbst Kant für H. nicht unbedingte Autorität. Er weiß sich gegebenenfalls von ihm zu lösen, wiewohl nur mit großer Zurückhaltung; das 2. Kap. über die Kantische Raum- und Zeitlehre ist da geradezu ein Meisterstück wohlwollender Auslegung.

Nicolai Hartmann hat als Realphilosoph eine Richtung entscheidend gefördert, die nach den idealistischen Verirrungen des vorigen Jahrhunderts, die bis heute noch nachwirken (man denke an Eddington und andere Theoretiker), der Naturphilosophie jenes Ansehen zurückzugeben vermag, die sie gerade in der gegenwärtigen Grundlagenkrise der Naturwissenschaften notwendig braucht. Ist seine „Ontologie" auch keine Ontologie im Sinn der *philosophia perennis*, so kann sie doch in vielen Belangen als Wegbereiterin zu einer solchen gelten. Das ist H.s bleibendes Verdienst. Darüber hinaus bietet sein letztes Werk in leicht lesbarer Sprache so viel an neuen Einzelerkenntnissen wie auch an großer Zusammenschau, daß die künftige Philosophie noch lange aus dieser Quelle schöpfen wird.

Heinrich Pohl S. J.

Hermann Lais, Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara (Münchener Theol. Studien II, 3). 8° (244 S.). München 1951, Zink.

Diese Arbeit füllt eine wirkliche Lücke in der modernen Thomasliteratur aus, indem sie einen kritischen Kommentar zur Gnadenlehre der S. c. G. bringt, sowie sorgfältig Ansatz, Struktur und Einordnung der Gnadenlehre in die S. c. G. untersucht. Außerdem stellt der Verf. die S. c. G. in die theologische Entwicklungslinie des Aquinaten hinein und hebt ihre Eigenart nach rückwärts gegen den Sentenzenkommentar und De ver., nach vorn gegen die S. Theol. ab. Das gibt dem Verf. Gelegenheit, auch den Wandel in der Terminologie des hl. Thomas zu besprechen und dadurch ein dankenswertes Hilfsmittel für die schnelle Orientierung auf dem schwierigen Gebiet der Gnade bei Thomas zu bieten. Bei der Besprechung der einzelnen Kapitel der S. c. G. wird sodann auf die Auslegung des Fr. Sylvestris Bezug genommen und dieser als der getreueste Interpret unter den klassischen Kommentatoren der S. c. G. nachgewiesen.

In großen Zügen läßt sich die Ansicht des Verf. über die Stellung der Gnadenlehre in der S. c. G. folgendermaßen skizzieren: Die Gnade wird im 3. Buch der S. c. G. behandelt, also an einer Stelle, wo Thomas nur mit philosophischen Mitteln arbeiten will. Allerdings benötigt er ein übernatürliches Fundament, das in die übernatürliche Zielsetzung des Menschen verlagert wird. Der Aufstieg zur übernatürlichen Zielsetzung des Menschen ist zunächst metaphysischer

Natur, indem Thomas aus dem *desiderium naturale visionis* die Möglichkeit einer solchen Zielsetzung dartut, um sodann durch theologische Querverbindung, d. h. durch beweiskräftige Anfügung der entsprechenden Schriftstelle, die Tatsächlichkeit der Berufung zur Gottesschau nachzuweisen.

Nach Sicherung des theologischen Fundaments beginnt Thomas aus dem Endziel und seiner Übernatürlichkeit die Gnade nach Existenz und Eigenart spekulativ abzuleiten, allerdings nicht, ohne vorher über Vorsehung und göttliches Mitwirken im allgemeinen gesprochen zu haben. Bei der näheren Bestimmung der Lehre vom göttlichen Mitwirken, wie sie im Rahmen der S. c. G. aufscheint, entscheidet sich Lais zugunsten der *praemotio physica*.

Die Gnade ist bei Thomas zunächst final ausgerichtete, übernatürliche Wirkkraft, die dem Menschen geschenkt wird, damit er sein übernatürliches Ziel erreichen kann. Die Terminologie ist noch sehr schwankend, da der Begriff des *auxilium divinum* nach der Definition des hl. Thomas nur die habituelle Gnade bezeichnet, obschon man versucht ist, unter dem gleichen Terminus manchmal die aktuelle Gnade wenigstens mitzuverstehen. Von den 59 Beweisen, die Thomas bei der Entfaltung seiner Gnadenlehre vorbringt, bauen allein 28 auf dem Begriff des *ultimus finis* auf, 20 sind psychologischer Natur (teilweise Zugeständnisse an eine mehr platonisch gerichtete Denkweise), zweimal benützt Thomas rechtliche Begriffe (*merces, ordo iustitiae*), einmal sogar für einen Analogieschluß das Wunderwirken Christi. Das Begriffsgut, das dabei ins Treffen geführt wird, zeigt im Vergleich zu den vorausgegangenen Werken des hl. Thomas eine fortgeschrittene Assimilierung aristotelischer Denkmittel. Doch werden manche Termini (*auxilium divinum, dilectio, perseverare, cadere sub electione, poena satisfactoria*) noch sehr allgemein und darum etwas vage verwendet, während sie erst in der S. Th. ihre scharfe Präzisierung und Abgrenzung erhalten.

Besonders wichtig ist die Klarstellung des entwicklungsgeschichtlichen Standorts der aktuellen Gnade in der S. c. G. Thomas kannte damals so wenig wie seine Vorgänger eine entitativ übernatürliche aktuelle Gnade. Das tritt besonders in Erscheinung, wo er von der Disposition spricht, die für den Empfang der habituellen Gnade gefordert ist. Auch die Gnade der Beharrlichkeit wird einstweilen noch als äußerer Schutz von seiten Gottes gefaßt, während in der S. Th. der innere Einfluß der göttlichen Bewegung hinzugefügt wird. – Es werden vom Verf. noch besprochen die Struktur der habituellen Gnade und ihr Verhältnis zu Glaube, Hoffnung und Liebe, die außerordentlichen Gnadengaben und die Wiederherstellung des Gnadenzustands.

Trotz der peinlichen Sorgfalt, mit der die Gedanken des hl. Thomas in diesem Buch beschrieben werden, drängen sich ein paar Fragen auf, die allerdings mit dem Dunkel des behandelten Stoffes zusammenhängen und auf grundsätzliche Divergenzen in der Thomaserklärung zurückgreifen.

Bezüglich der Eigenart des *desiderium naturale* in der S. c. G. schließt sich Lais den Ansichten O'Connors an (W. R. O'Connor, The Eternal Quest. The Teaching of St. Thomas Aquinas on the Natural Desire for God. New York 1947). Dieser Auslegung zufolge kommt jeder seelischen Fähigkeit eine eigene Form mit eigenem Strebevermögen zu. Das Strebevermögen oder der *appetitus naturalis* des Willens richtet sich auf die Glückseligkeit im allgemeinen, während der Verstand auf die Erkenntnis des Seins ausgeht, und zwar so, daß er nach der Erkenntnis einer Wirkung auch deren Ursache sehen will. Wird also einmal die Welt als Wirkung Gottes erkannt, dann richtet sich der Verstand auf die Schau Gottes als der *prima causa* aus und der Wille, für den diese Schau ein Gut bedeutet, folgt mit seinem Strebevermögen. Auf S. 45 schreibt Lais wörtlich: „Dieses natürliche Verlangen des Intellekts nach der Wesenserkenntnis Gottes als der ersten Ursache ist... in keiner Weise ein natürliches Verlangen nach der beseligenden Gottesschau. Der menschliche Wille hat ein natürliches Verlangen nach Glückseligkeit. Das darf aber nicht mit diesem rein intellektuellen Streben nach der Schau des göttlichen Wesens als der ersten Ursache verwechselt werden, das dann einsetzt, wenn die Existenz Gottes bekannt oder von neuem bewußt wird.

Hierzu mögen folgende Bedenken angemeldet werden: 1. Ist es mit dem Genius des hl. Thomas vereinbar, zwischen Schau der *prima causa* und der übernatürlichen Seligkeitsschau einen theologisch derart ungerechtfertigten Trennungsstrich zu ziehen? Auch nach Thomas ist eine Schau der ersten Ursache eine Schau *per essentiam*, also übernatürlich. 2. Ist mit dem vollen Tatbestand gerechnet, wenn der Verf. fast ausschließlich den Beweis berücksichtigt, der auf dem Streben des Verstandes nach der Schau der Wirkursache beruht? Im 50. Kapitel des 3. Buches der S. c. G. sind noch andere Beweise für das *desiderium naturale* angeführt. Wichtig ist der vierte: *nihil finitum, desiderium intellectus quietare potest*. In ihm zeigt sich deutlich, daß nach Thomas schon die Struktur des Verstandes auf eine *quies* in der Schau Gottes angelegt ist. Läßt sich da noch sagen, daß sich das *desiderium* erst nach der Erkenntnis der göttlichen Existenz auf die Gottesschau ausrichtet?

Der zweite Fragenkomplex betrifft die Meinung des Verf., Thomas habe in der S. c. G. klar erkenntlich die *praemotio physica* vertreten. Es ist hier nicht die Rede vom Wert der Prämotionslehre, sondern lediglich von ihrer geschichtlichen Existenz in der Theologie des hl. Thomas. Wie bekannt, hat niemand stärker als J. Stufler die Auffassung erschüttert, bei Thomas finde sich die *praemotio physica*. Da Stufler seine Thesen gegen alle Angriffe wirksam verteidigt hat, könnte man die Behauptung wagen, es bestehe heute, wenn man die durch Lehrtradition auf die *praemotio physica* verpflichteten Theologen ausnimmt, so etwas wie eine *sententia communis*, daß Stufler niemals beweiskräftig widerlegt worden ist. Darum wäre es wünschenswert gewesen, daß der Verf., falls es der Rahmen seiner Arbeit erlaubt hätte, die Thesen Stuflers auf gewichtige Weise aus dem Weg geräumt hätte, um seiner eigenen Interpretation mehr Überzeugungskraft zu sichern. Die diesbezüglichen Texte in der S. c. G. lesen sich leicht in der Aulsegung Stuflers. Das Begriffspaar *causa principalis-causa instrumentalis* und dementsprechend der Begriff der *motio* lassen im Sinne des hl. Thomas verschiedene Deutungen zu. Stufler hat das in einem grundlegenden Artikel (Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über die virtus instrumentalis: ZkTh 42 (1918) 719–762) dargetan, der im Literaturverzeichnis des Verf. nicht angeführt ist. Thomas unterscheidet zwischen einer *motio Dei entitativa* und der *motio applicativa*. Fr. Mitzka hat neuerdings darauf wieder aufmerksam gemacht (Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin: ZkTh 69 (1947) 189–208). Wenn Thomas also von einer *motio* Gottes für die menschlichen Willensentscheide spricht, läßt die Terminologie durchaus die Möglichkeit einer *motio applicativa* offen. Dafür scheint auch zu sprechen, daß Thomas sich einen übernatürlichen Akt nur auf Grund eines übernatürlichen Habitus vorstellen konnte. Hätte er die *praemotio physica* gekannt, so hätte er auch einen Schlüssel zur Erklärung der entitativen Übernatürlichkeit der auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte besessen. Das Ringen des Aquinaten in diesem Punkt deutet eher darauf hin, daß ihm die *praemotio physica* fremd war. Vielleicht gelingt es dem Verf., der sich als vorzüglicher Thomaskenner erweist, in diese Fragen einmal Licht zu bringen. Seine Feststellung, Fr. Sylvestris sei der getreueste Interpret der S. c. G., hängt teilweise von der Klärung des Prämotionsproblems ab.

Engelbert Gutwenger S. J.

Eugen Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen (Studia Friburgensia, N. F. Heft 3). 8° (XVIII u. 289 S.). Freiburg i. d. Schw. 1951, Paulusverlag.

Entgegen der Erwartung, die der Titel des Buches erweckt, befaßt es sich im wesentlichen nur mit Rudolf Bultmanns Johanneskommentar (S. 20—179), dem „stilkritischen Verfahren Eduard Schweizers" (S. 180—219) und mit Joachim Jeremias bezüglich der Echtheit von Jo 6, 51b—58 (S. 220—271).

Das Schwergewicht liegt auf der Widerlegung der literarkritischen Ergebn
Bultmanns. R. hat es an Mühe und Arbeit nicht fehlen lassen und so verdan
wir ihm einen Teil dessen, was man mit Recht, aber umsonst, im großen Komm
tar Bultmanns zu finden hoffte — eine Darlegung seiner literarkritischen Meth
in ihrer Anwendung auf das JoEv. Was die Reden Jesu betrifft, so beste
sie nach B. aus Sätzen und Satzgruppen, die der Evangelist aus „Offenbarun
reden" genommen hat; zwischenhinein streut der Evangelist seine Anmerkun
und Erläuterungen. R. zählt S. 24f acht Characteristica auf, welche das aus
Offenbarungsreden stammende Gut auszeichnen, und gibt eine Liste die
Stücke; S. 26f folgt eine Aufzählung der sieben Eigentümlichkeiten der
merkungen und Erläuterungen des Evangelisten. Gerade in dieser aus zerstreu
Bemerkungen B.s gesammelten Aufzählungen liegt der bleibende Wert des
besprochenen Buches. Die Erzählungen im JoEv beruhen nach Bultmann
einer Sammlung von Wunderberichten, denen der Evangelist ein historis
Gewand verliehen hat, soweit er sie nicht *ab ovo* erfand. S. 31 stellt R. diese
Wunderquelle entstammenden Stücke zusammen, im Anschluß daran das,
andern Quellen entnommen ist. In B.s Hypothese setzte auf die Arbeit
Evangelisten jene des Redaktors ein, der durch seine Zusätze die Kluft zu üb
brücken suchte, die zwischen der kirchlichen Lehre von der Eschatologie
den Sakramenten und den diesbezüglichen heterodoxen Ansichten des Ev
gelisten bestand. Welches diese Zusätze sind, erfahren wir von R. S. 33f. Er
schließt diesen darlegenden Teil damit, daß er die exegetischen Grundauffassun
B.s darlegt. Alle diese Zusammenstellungen sind für die Exegese überaus wert

Anders steht es freilich mit der Beurteilung der literarkritischen Arbeit
dieser Aufgabe zeigt sich R. leider nicht gewachsen. Zunächst behandelt er
Reden Jesu, und zwar den Rhythmus als Stilmittel (S. 43—54). Daß es
im JoEv nicht um Poesie handelt, ist augenfällig; daß da Stücke vorkomm
welche mit der israelitischen Poesie die Form gemeinsam haben, läßt sich
Evidenz zeigen; daß dazwischen Sätze stehen, welche dieser Form bar sind, l
sich ebenfalls nicht leugnen; daß schließlich Stücke mit solchen heteroge
Formen nicht aus einem Guß stammen, liegt nahe — das ist das Problem, so
es die Rhythmen betrifft. Um zu einem Urteil zu kommen, hätte sich R.
möglichst allseitiges Wissen um die johanneischen Rhythmen aneignen sol
was ohne ein Zurückgehen auf die Vorlagen, denen Johannes folgte, unmögl
war. Ferner hätte er sich ein Urteil darüber verschaffen müssen, welche Funkt
die rhythmisch gebundene Rede bei den Lehrern Israels ausübte. Statt des
erklärt er, die Reden des JoEv seien „in freien Rhythmen gehalten; zwei-, d
und mehrtonige Zeilen wechseln da ab, wie es sich gerade ergibt. Daß gelegenti
gehäufte Nebensätze (hier mischt R. ein ganz andersartiges Element in se
Argumentation) und holperige Nichtrhythmen den Fluß unterbrechen und
Eindruck der Einheit stören, muß im vierten Ev nicht wundernehmen;
Kunst seines Verf. ist nicht ausgeklügelte Absicht" (S. 49). Dazu sei bemer
Freie Rhythmen und ein Durcheinander sind zwei verschiedene Dinge; f
Rhythmen bestehen nicht aus einer Mischung von zwei-, drei-, viertonigen Zei
und Prosaformen. Die Forderung, man dürfe sich über die beschriebene S
eigentümlichkeit nicht wundern, ist gleichbedeutend mit der Leugnung
Problems als solchem. Gleich von „ausgeklügelter Absicht" zu reden, wäre
möglich gewesen, hätte R. auch nur einige Kenntnis der rhythmischen Form
in den andern Evangelien gehabt; an Büchern, etwas darüber zu erfahren,
es ihm nach seiner Bibliographie nicht gemangelt. Nicht besser ist S. 52
Behauptung, diese „freien Rhythmen" entsprächen der literarischen Gatt
der Reden als solchen; vom Prolog abgesehen, habe man es „wirklich mit Re
im eigentlichen Sinne zu tun". Eine Begründung gibt er natürlich nicht
kann er so ohne weiteres nicht geben. Mit diesem Sätzchen deckt er das ga

schwierige Problem der Geschichtlichkeit der Jesus-„Reden" im JoEv zu. Als Zweites beurteilt R. „das Kriterium der Erläuterungstechnik". Zwar geht Bultmann über das Ziel hinaus, wenn er die den Fluß des Textes unterbrechenden Anmerkungen als Zusätze von zweiter Hand, also zu Ungunsten der sog. äußeren Einheit des Ev deutet. R. seinerseits aber verkennt deren Natur, wenn er sie nicht einmal als Elemente erkennt und wertet, die zwar vom gleichen Autor wie der übrige Text stammen, aber Störungen darin bedeuten und so Anzeichen sind, daß das Ganze nicht aus einem Guß ist, daß es also an der sog. inneren literarischen Einheit fehlt. Hätte er die Bemerkungen Bultmanns gerade nach dieser Seite hin geprüft, so wären seine Ausführungen für die Exegese von Wert; denn B. ist einer der besten Literarkritiker, dessen Beobachtungen beachtlich bleiben, wenn seine Deutungen des Beobachteten auch noch so abwegig sein mögen. Leider vermengt R. in seinem ganzen Buch die innere und die äußere literarische Einheit. — Ähnliches gilt von seiner Behandlung der von B. erhobenen „Aporien" (S. 56—58). Ohne ihre literarkritische Bedeutung zu erkennen und auszuwerten, versichert er dem Leser, derlei Unterbrechungen des literarischen Zusammenhangs kämen in Schriftwerken und Predigten eben vor (S. 57f).

Ungenügend ist sodann, was R. zu Bultmanns Anwendung des „Kriteriums der Stilmerkmale", d. h. der sprachlichen Eigentümlichkeiten sagt. Es ist a priori gar nicht so unmöglich, wie er es gern haben möchte (S. 61, bes. Anm. 3, und ausführlicher S. 104ff), daß gewisse Kriterien eine Reihe von Stellen aus einem längeren Text auszuheben gestatten und diese Stellen dann gewisse Sprachmerkmale zeigen, die dem Kontext fehlen und denen daraus keine analogen Merkmale entgegengesetzt werden können. Apriorismus ist hier eben nicht entscheidend und anderes bringt R. nicht vor.

Ehe er zur Kritik der Textscheidungen in den joh. Erzählungen übergeht, widmet er einen längeren Abschnitt dem Prolog. B. scheidet v. 6—8. 10a. 12c. 13. 15. 17f als nicht zum Grundstock des Prologs gehörig aus. R. tut seine Beobachtungen wieder mit den „freien Rhythmen" ab. „Der Prolog", sagt er (S. 69), „zeigt also grundsätzlich in allen Teilen die gleiche rhythmische Weise, die sich nicht schematisch fassen läßt". Aber später bemerkt er zu v. 13: „Wahr ist freilich, daß (v. 13) nicht ganz zur Form der übrigen Verse paßt. Aber deswegen braucht er nicht später hinzugefügt zu sein" (S. 87). Diese beiden Urteile widersprechen sich und verstärken den Eindruck, daß R. in Sachen des Rhythmus nicht bewandert ist. Womöglich noch unglücklicher ist sein Vorgehen, wo er eine einheitliche Gesamtauffassung des Prologs (NB. mit allen Versen ohne Ausnahme!) postuliert. Man liest mit Staunen über v. 15: „Dieses Täuferwort ist, wie ich glaube, der Schlüsselsatz des Prologs und damit die Lösung des Rätsels, das er manchen Literarkritikern aufgibt" (S. 71). Der Kernbegriff des Prologs ist unbestritten der Begriff Logos. Gerade zu seiner Erklärung versagt aber v. 15 absolut, denn er wird in diesem Vers nicht einmal gestreift. Unmethodosch ist, die literarkritischen Beobachtungen und deren Deutung durch den Inhalt aus der Welt schaffen zu wollen. Bultmann und andere, zu denen sich auch der Schreiber dieser Kritik zählt, haben also doch nicht so unrecht, wenn sie ihre literarkritischen Bedenken gegen v. 15 erheben; R. hat sie nicht einmal verstanden. Übrigens ersieht man aus seiner Beurteilung von Jo 1, 15, daß seine Exegese — das gilt analog von andern Stellen im Buche — nicht nur oberflächlich, sondern willkürlich ist.

Es folgen die Behandlung der Textscheidungen, die Bultmann an den Erzählungen vornimmt (S. 98—111), von Einzelanalysen B.s (S. 111—134) und die Behandlung jener Stücke, die B. einem Redaktor zuschreibt (S. 134—176). Es lohnt sich nach dem Gesagten nicht, darauf einzugehen. So sehr man gegen die Ergebnisse der literarkritischen Deutungen Bultmanns stehen mag, so sehr empfindet man es als außerordentlich peinlich, wenn R., so offenkundig unbewandert in Dingen der Exe-

gese, gegen B. und andere Exegeten nicht nur mit magistraler Entschiedenhe sondern geradezu im Ton der Überheblichkeit argumentiert.

Anzuerkennen ist die Darlegung des stilkritischen Verfahrens Ed. Schwei (S. 180—219), das R. durch eigene Beobachtungen etwas ausbaut, aber in al mechanischer Weise anwendet. Überraschend wirkt die erste Folgerung, d er aus diesen rein sprachlichen Untersuchungen zieht: „Das vierte Ev ist e durchaus einheitliches Werk (in welchem Sinn?), dem der Verf. einen deutlich Bauplan zu Grunde gelegt (von dem überhaupt nicht gehandelt wurde no auch zu handeln war) und einen einheitlichen Geist einverleibt hat (was eb falls weit über die Argumentation Schweizers hinausgeht)" (S. 218). Im letzt Teil (S. 243—271) verteidigt R. gegen Joach. Jeremias die johanneische Aut schaft des zweiten Teils der Eucharistischen Rede. Eines aber muß zum Schl mit uneingeschränktem Lob gesagt werden: Das Buch ist splendid gedruc

Paul Gaechter S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Aristoteles, Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke. II, 1: Kategorien und Hermeneutik. 12° (126 S.); V: Metaphysik. 12° (462 S.). Paderborn 1951, Schöningh. DM 4.80 u. 12.—. — Über die Anlage und die leitenden Gesichtspunkte dieser Aristotelesausgabe ist in ZkTh 71 (1949) 492 berichtet worden. Gerade der jetzige Zustand der Hermeneutik beweist wie kaum ein anderes Werk des Aristoteles die Richtigkeit der grundlegenden Anschauung des Herausgebers, von der Verläßlichkeit der Überlieferung, daß nämlich das gesamte unter dem Namen des Aristoteles überlieferte Schrifttum so, wie es uns vorliegt, auch tatsächlich von Aristoteles stammt. Da dieses Schrifttum nahezu 300 Jahre verschollen war, bevor es wieder entdeckt wurde, und inzwischen Aristoteles ein geradezu mythisches Ansehen gewann, erklärt es sich, daß man eine so widerspruchsvolle Schrift wie die Hermeneutik getreu veröffentlicht hat (76—77). — Auch die Metaphysik ist zur Gänze, besonders auch in der jetzigen Anordnung der Bücher, als echtes Werk des Aristoteles anzusehen. Im ersten Einleitungskapitel wird versucht, vielfach „durch bloße Berücksichtigung der Stoffverteilung" (8—10), die letzte Schicht oder Fassung der Metaphysik zu erheben (Buch *a*, *H*, *M*). Indem man ferner die vorgetragenen Lehren berücksichtigt, gelangt man dazu, drei Fassungen der Metaphysik zu unterscheiden (oder vier, wenn man den „Entwurf" in den Büchern *K Λ*, einzureihen zwischen die mittlere und letzte Fassung, als eigene Schicht zählt). Aristoteles habe alle diese Fassungen stehen lassen, weil es ihm „um das Vermächtnis des Weges der Wahrheit" zu tun gewesen ist (8). Für die jeweils neue Inangriffnahme der Metaphysik sind die neuen Erkenntnisse des aristotelischen Philosophierens bedingend. Das wird im zweiten Einleitungskapitel „Die Grundlehren der Metaphysik" (19—29) gezeigt. Gilt die mittlere Fassung der Herausarbeitung des reinen Artbegriffs (des aristotelischen εἶδος, „dieser für uns interessantesten Lehre der aristotelischen Philosophie" (24), und der Potenzlehre, so ist der Grund für den „Entwurf" und die Inangriffnahme der letzten (3.) Fassung die Einarbeitung der Lehre vom unbewegten Beweger. „Bemerkungen zur handschriftlichen Überlieferung" (29—33) beschließen die Einleitung. — Die Übersetzung selber will eine Art Kommentar sein. Sie „vermeidet die vielfach belasteten Fachausdrücke und Fremdwörter" (16). Wenn es dann (sehr mit Recht) heißt: „ich glaube nicht, daß jemand von einer Übersetzung des Aristoteles jemals etwas haben wird, der nicht den griechischen Text daneben hat" (16), so fragt man sich, warum denn der griechische Text in dieser Ausgabe nicht gleich daneben gedruckt worden ist, wie das in der Schrift „An König Alexander über die Welt" so glücklich geschehen ist. Für die Metaphysik wäre das vor allem gerechtfertigt gewesen. Leider ist wieder das völlige Fehlen jeder Art von Inhaltsverzeichnissen zu beklagen, und das um so mehr, als der Autor in der Bezeichnung der Bücher der Metaphysik eine von der gewöhnlichen abweichende einführt, indem er nämlich *A* und *a* als Buch I zählt (so daß er im ganzen XIII Bücher zählt). Man würde wünschen, daß den mit römischen Ziffern bezeichneten Büchern die griechische Bezeichnung hinzugefügt worden wäre. Auch das Fehlen jeder Art von Seitenüberschriften ist ein Mangel. Hervorzuheben ist das sehr gute Papier dieses Bandes, zum Unterschied etwa vom Einleitungsband. *V. Naumann S. J.*

S. Thomae Aquinatis in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. Cura et studio Fr. Raymundi Spiazzi O. P. Gr.-8° (XXIV u. 648 S.). Turin 1950, Marietti. — **S. Thomae Aquinatis in librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio.** Cura et studio Fr. Ceslai Pera O. P. Gr.-8° (LIV u. 431 S.). Turin 1950,

Marietti. — Die neue, verbesserte Ausgabe des Metaphysikkommentars des hl. Thomas ist nach den gleichen Grundsätzen gestaltet, nach denen die Neuausgabe des Ethikkommentars des Heiligen gearbeitet wurde, die in dieser Zeitschrift 72 (1950) 494 bereits angezeigt wurde. — Die Ausgabe der 54 Lektionen des hl. Thomas zu De divinis nominibus des Pseudo-Dionysius ist in mehrfacher Hinsicht bedeutungsvoll. Zunächst ist neben dem lateinischen Text (der Thomas vorgelegen hat, von Wilhelm von Moerbeke, und den er kommentiert hat), der griechische Urtext geboten. Beide Texte zwar nicht in einer kritischen Ausgabe. Was den griechischen Text betrifft, hält sich der Herausgeber an die Arbeiten von G. Turturro (S. VII u. XXXVII—XLIII ist über die Arbeiten G. Turturros den griechischen Text betreffend, referiert). Die Rechenschaft über die Bemühungen, die der Herausgeber dem lateinischen Text zugewendet hat, sind in der Einleitung S. VIIIf und in den *observationes quoad textum* am Ende eines jeweiligen Abschnittes des Thomaskommentars gegeben. S. XLIII—LIV enthält ein Verzeichnis jener Stellen des Kommentars, die eine Korrektur erfahren haben. Auf größere Korrekturen ist im Text durch einen vertikalen Strich aufmerksam gemacht. Ferner ist als Anhang der Traktat des Proclus De malorum subsistentia in der Übersetzung des Wilh. von Moerbeke, als eine Hauptquelle für die Lehre des Dionysius über das Übel, beigefügt. Zuletzt, eine nicht hoch genug einzuschätzende Frucht der über 40jährigen Beschäftigung mit diesem Werk des Heiligen: eine Reihe von gelehrten Bemerkungen, meist historischen Charakters (vom Herausgeber bescheiden *ramenta*, Späne genannt), die sich mit den *observationes quoad textum* am Ende fast jedes Abschnittes des Kommentartextes finden (das Verzeichnis dieser 82 Bemerkungen 411—412). Ein Verzeichnis aller jener Stellen aus den übrigen Werken des hl. Thomas, wo De divinis nominibus angeführt wird, sowie ein Index der Hauptlehrpunkte, die Thomas in seinem Kommentar behandelt, beschließen diese für das gründliche Studium der so entscheidenden Quellenschrift mittelalterlichem Denkens unentbehrliche Ausgabe. *N.*

Joannes di Napoli, Manuale philosophiae. II. Psychologia — Gnoseologia — Ontologia. 8° (581 S.). Turin 1951, Marietti. — Überraschend schnell ist der vorliegende zweite Band eines Manuale erschienen, dessen erster Band erst vor kurzem angezeigt werden konnte. Auch dieser zweite Band ragt wie der erste hervor durch den klaren Aufbau in Ganzen wie in den Teilen. Zu diesem Zweck werden manchmal auch brauchbare neue Ausdrücke eingeführt; so wenn in der Psychologie der Anthropologia eine Dynamologia gegenübergestellt wird. Allerdings in der Gnoseologie, so scheint es, ist die Grundeinteilung in *De certitudine cognitionis, de transcendentia cognitionis, de obiectivitate cognitionis* weder sachlich zutreffend, noch besonders klar und durchsichtig; sowohl die *certitudo* als auch die *transcendentia* setzt doch die *obiectivitas* schon voraus, sie darf also nicht erst an letzter Stelle aufscheinen. Dagegen ist die Einteilung in der Ontologie wieder einwandfrei und nicht verschieden von derjenigen anderer, bewährter Autoren der Scholastik. Der Gradmesser der Güte eines philosophischen Lehrbuches von heute kann in der Behandlung des Kausalprinzips gesehen werden, jenes Prinzips, um dessentwillen Kant seine Kritik der reinen Vernunft geschrieben hat und von dessen gelungenem Aufweis die wichtigsten Fächer der Philosophie und die meisten anderen Wissenschaften abhängen. Nun kann mit Genugtuung festgestellt werden, daß der Verf. das Problem des Prinzips mit mehr Ernst und Sorgfalt aufgreift, als es sonst nicht selten geschieht. Trotzdem sollen hier einige Bedenken gegen die Ausführung angemeldet werden. Drei Prädikate werden dem Kausalprinzip zuerkannt: daß es ontologischen Wert habe, daß es analytisch und daß es transzendental sei (S. 529f). Gegen das erste Prädikat läßt sich für's erste gegen die Formulierung einwenden, es wäre viel korrekter, beim Kausalprinzip von logischer Wahrheit als vom objektivem Wert zu sprechen (zur

Begründung vgl. die demnächst erscheinende 9., veränderte Auflage der Critica von J. Donat). Schlimmer aber ist es, daß der Aufweis dafür keineswegs zu genügen scheint; er lautet in der kürzeren Fassung: *Si ens deveniens non esset dependens, esset et non esset deveniens; esset, quia transit; non esset, quia non recipit ab alio, ac proinde habet actum, seu non est de-veniens-ad-actum; et haec est reductio principii causalitatis ad principium contradictionis* (S. 532). Zum Passus: *non esset, quia...* Wenn etwas nicht von einem anderen ist, dann sei es kein *de-veniens-ad-actum*. Dazu sei bemerkt: wenn es schon feststeht, daß jedes Werden, jede Veränderung eine Ursache erheischt, dann wäre es natürlich ohne Empfangen vom anderen ein *non ens*, ein *non-deveniens*. Aber das heißt man doch offensichtlich das voraussetzen, was gerade aufzuweisen war. Wenn man übrigens das Wort *de-veniens* ganz wörtlich nimmt, dann ist es ohnehin fast gleichbedeutend mit „verursacht", eben von einem herkommend, herrührend. Dann ist freilich das Kausalprinzip in der Form des Verf.: *ens deveniens est dependens*, unmittelbar evident und analytisch; aber die ganze Frage bleibt noch offen: ist jedes Anfangende, jedes Kontingente ein *de-veniens*? Der Verf. hat zwar ziemlich viel Literatur zu den einzelnen Kapiteln angegeben, aber man vermißt gerade in der in Rede stehenden Frage das wichtige Werk von L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1930. Bei dem offenen Blick des Verf. hätte die Lektüre dieses Buches ihn von solchen Schwächen bewahrt. Damit fällt aber auch gleichzeitig der analytische Charakter des Kausalprinzips, der eben auch nach N. in der Ableitbarkeit unseres Prinzips vom Kontradiktionsprinzip besteht (S. 533). Wenn endlich das Kausalprinzip transzendental sein soll, so ist die Frage, was mit dem in allen Farben schillernden Ausdruck eigentlich gemeint sein soll. Zunächst hat es den Anschein, als ob der Ausdruck im Sinn der Transzendentalien genommen werde; die Erklärung: *notiones ‚deveniens' et ‚dependens' connectuntur essentialiter cum notione ‚ens'* weist doch ganz in diese Richtung. Allein dieser Satz ist doch evident falsch; denn das *deveniens* kommt unmöglich allem Seienden zu, vor allem nicht dem *ens infinitum*. Dann ist es aber nicht mehr notwendig mit dem Sein immer verbunden. In den Konsequenzen aber scheint N. den Ausdruck mehr im Sinn von „die Erfahrung übersteigend" zu nehmen; dann ist es richtig, nur ist dann der Ausdruck transzendent mit der obigen Erklärung nicht gut gewählt. Leider wird durch diese beträchtlichen Mängel bei dem entscheidenden Prinzip der Wert des Ganzen erheblich herabgesetzt. *J. Santeler S. J.*

Stanislaw Gora, De quibusdam fallaciis principii limitationis. Separatabdruck aus „Collectanea theologica" 21 (1949) 284—358. Warschau 1950. — Obwohl G. das Prinzip: *actus non limitatur nisi per potentiam subiectivam* vor allem systematisch behandelt, bringt er doch schon in der Einleitung einen beachtenswerten Erweis, daß Aristoteles dieses Prinzip gar nicht gekannt hat und daß darum auch seine Akt- und Potenz-Lehre völlig unabhängig davon ist. In einer klaren Darlegung der Termini Akt und Potenz und der aus diesen zwei Begriffen gebildeten Prinzipien des Thomismus schafft sich G. die Basis für das eigentliche Thema, die Kritik an dem Limitationsprinzip. Sodann beginnt die Aufzählung einer ganzen Reihe von *fallaciae*, aufgezeigt bei einzelnen Ausdrücken, so bei *limitatur*, bei *actus*, bei *potentia*, bei *esse ut sic*. Auch am Beispiel der metaphysischen Erklärung des Wesens der Engel wird die Brüchigkeit des Prinzips sichtbar gemacht. Endlich wird das für dieses Prinzip eingesetzte Argument der bedeutendsten, meist in Rom wirkenden Thomisten in der allgemeinen Form und in einigen markanten Ausprägungen entkräftet. An mehreren Stellen kann G. zeigen, wie vernünftig die entsprechende Akt- und Potenz-Lehre des F. Suarez ist. Diese Schrift kann mit einem guten Recht als eine Weiterführung der Arbeit von L. Fuetscher über Akt und Potenz (Innsbruck 1933) angesehen werden. G. bringt in der Tat außer den Gedanken von Fuetscher noch verschiedene,

neue Momente gegen das genannte Prinzip vor, die Fuetscher teils noch nic gesehen hat, teils aus übergroßem Taktgefühl nicht erwähnen wollte. Die An führungen sind kurz und sachlich, sie zeigen deutlich, wieviel Morsches, Widersprechendes in dem einen Satz mitgeschleppt wird. So kann G. m gutem Recht seine wertvolle Arbeit mit den Worten beschließen: *Latissime e metaphysice acceptum primam finitudinem (sc. hoc principium limitation explicare non valet et nihil aliud potest nisi philosophiam scholasticam risui expone* (S. 358). *S.*

Eduard May, Kleiner Grundriß der Naturphilosophie. Kl.-8° (106 S.). Meise heim am Glan 1949, Westkulturverlag. DM 4.90. — M. bespricht zuerst d erkenntnistheoretischen Fragen, das Grundlagenproblem. Er geht die ve schiedenen Standpunkte durch und übt an ihnen Kritik; auch die aristotelisc thomistische Auffassung erhält da einen verhältnismäßig guten Platz. Es folg die methodischen Fragen. Der 2. Teil führt in kurzen Skizzen durch die speziel inhaltliche Problematik: Raum und Zeit, Substanz und Kausalität, Gesta Ganzheit und Entwicklung und schließlich der Begriff des Seelischen. Klein a Umfang, reißt diese Schrift doch viele, vielleicht gar zu viele, und große Proble auf. Jedenfalls drängt sie zum „Tiefgang". Immer wieder bemüht sich M. z zeigen, wie wenig in der Naturwissenschaft wirklich feststeht, wie vieles vo dem, was für gesicherte Theorie gehalten wird, nur relative und hypothetisch Erkenntnis ist. Die letzte Entscheidung über den Wahrheitsgehalt liegt imm bei der Philosophie. Hier wird deutlich, welch große Aufgaben der Naturphil sophie gestellt sind, aber auch, wie behutsam sie an die Arbeit gehen muß. D Werkchen könnte treffend als Arbeitsprogramm für eine moderne Natu philosophie bezeichnet werden. In manchen Punkten geht M. in der Auflockerun und Relativierung wohl zu weit, so daß mitunter nur mehr Fragen, aber kau noch Lösungen übrig zu bleiben scheinen (z. B. 22: ob die „Evidenz" genügt... aber auf jeden Fall wirken diese kurzen kritischen Kapitel überaus anregend Wir bedauern nur, daß M.s größere „Einführung in die Naturphilosophie", au die er wiederholt verweist, noch immer nicht erscheinen konnte. *H. Pohl S.J.*

Heimo Dolch, Theologie und Physik. Der Wandel in der Strukturauffassun naturwissenschaftlicher Erkenntnis und seine theologische Bedeutung (Unse Welt — Sehen und Verstehen III. Naturphilos. Beiträge). 12° (VIII u. 110 S. Freiburg 1951, Herder. DM 4.80. — Der Verf. ist nach abgeschlossenem Physi studium zur Theologie übergegangen. Dadurch ist er in besonderer Weise b fähigt, die Sonderart beider Wissenschaften miteinander zu vergleichen un Berührungspunkte zu entdecken. Der sorgfältig durchgeführte, mit viele Zitaten unterbaute Gedankengang ist kurz folgender: In der Struktur der natu wissenschaftlichen Erkenntnis ist beim Übergang von der klassischen zu modernen Physik ein Wandel eingetreten. Die frühere Selbstsicherheit ist einem „Offensein" der Begriffe gewichen. Damit ist eine erste Möglichkeit freigeleg daß die Physik im weiteren Verfolg ihrer Gedanken zum Weltschöpfer findet der mit dem Gott der Religion identisch ist. Doch ist durch diese bloße ‚Parallelität noch keine eigentliche Berührung zwischen Physik und Theologie gegeben. Ein solche wäre erst möglich, wenn der Gott der Religion, den man gern auf d innere Erfahrung einweist, sich auch in der äußeren (physikalischen) Erfahrun kundgeben könnte: in einem sichtbaren Zeichen, dem Wunder. Tatsächlich kan nun die heutige Physik ihren eigenen Grundsätzen gemäß das Wunder nicht als unmöglich hinstellen, wie D. in drei Thesen nachweist. Wichtig ist hiebe auf den tieferen Sinn eines solchen Ereignisses zu achten, der seine Möglichkeit erst voll begreifen läßt, als eine die Offenbarungs- und die Erfahrungsschich koppelnde Tatsache. — Die etwas abstrakte Sprache sieht man dem theoretische Physiker gerne nach; überall aber verrät die vorsichtig sich vorantastend

Untersuchung, daß die fruchtbaren Gedanken, die D. vorlegt, selbständigem und von innerem Erleben getragenen Forschen entsprungen sind. *P.*

Rainer Schubert-Soldern, Philosophie des Lebendigen auf biologischer Grundlage. Ein Lehrbuch. Kl.-8° (XXIV u. 276 S.). Graz-Salzburg-Wien 1951, Anton Pustet. S 55.50. — „Ein Lehrbuch", aber nicht wie viele andere, wo der Stoff bloß „dargestellt" wird. Dieses Lehrbuch liest man, so unglaublich das auch klingen mag, geradezu mit Spannung. Es nimmt den Leser gefangen, weil er spürt, daß da nicht nur trocken referiert wird, sondern daß einer zu ihm spricht, der mit den Problemen persönlich gerungen und sich in zäher Geistesarbeit (und gegen äußere Widerstände!) zur Klarheit durchgekämpft hat. Stufenweise, von unten nach oben aufsteigend, führt Sch.-S. den Leser zum Ziel, das er sich selbst mühevoll erarbeitet hat. Er zeigt ihm, wie alles im Organismus zunächst physikalisch-chemisch abläuft, so daß er sich schon in den Netzen des Mechanismus gefangen glaubt. Er löst den Bann und führt ihn höher zur Labilität des Lebendigen, die einen Faktor anzunehmen zwingt, der von der Materie verschieden ist, der jedoch nicht für sich lebt (72; scholastisch: *ens quo*), sondern als ein dem Organismus immanentes Ganzheitsordnungsprinzip die Materie bestimmt (264; das „Einwirken" auf die Zellen, das „Erzeugen" der Zellen 168 darf nicht im Sinne einer *causa efficiens* mißverstanden werden!). Hier spricht Sch.-S., allen Gegnern zum Trotz, von Zielursächlichkeit und er weiß diesen „Anthropomorphismus" auch treffend zu verteidigen (256). Dann wird das Leben in seiner konkreten Erscheinungsform, als Einzeller und als Vielzeller, näher betrachtet. Sehr schwierige, aber auch sehr interessante Fragen tauchen hier auf: Teilung der Entelechie? die Vielzeller nur Einzeller-Kolonien? Der dritte Teil betrachtet den Organismus in seinem Verhalten zur Umwelt. Die letzten Kapitel sammeln in klärender Zusammenschau die Frucht der vorausgehenden Untersuchungen. Selbständiges Durchdenken, Klarheit und Schärfe der Begriffe, kernige, kurze Formulierungen zeichnen dieses Lehrbuch aus. Es verbindet in allgemein verständlicher Sprache ausgebreitete biologische Fachkenntnis mit solider philosophischer Durchdringung und wird darum sowohl Biologen als auch Philosophen reiche Anregung bringen. *P.*

Wilhelm Troll, Das Virusproblem in ontologischer Sicht (Abhandlungen aus dem Gesamtgebiet der wissenschaftl. Botanik, hrsg. von A. Frey-Wyssling, A. Seybold, W. Troll). Gr.-8° (VII u. 155 S., 40 Abb.). Wiesbaden 1951, Steiner. DM 16.—. — Eine vorzügliche Abhandlung, die viel mehr bietet, als der Titel ahnen läßt. Die Besprechung des Virusproblems im 2. Teil ist umrahmt von weit ausholenden Erörterungen allgemeiner Art, die mit der *analogia entis* und der Schichtenlehre N. Hartmanns beginnen und in einem metaphysischen Ausblick zum „überweltlichen Sinngeber" (149) hinführen. Außer der philosophischen Einleitung gibt der 1. Teil einen kurzen Abriß der allgemeinen Lebenslehre, der sehr geschickt das Wesentliche und Grundsätzliche herausgreift. Nach dieser soliden Fundierung ist es nicht schwer, das Wesen und die Eigenschaften der Viren klarzustellen. Es zeigt sich, daß Virus ein Sammelname für recht verschiedenartige Gebilde ist; die molekularen Euviren sind entartete Plasmabausteine und unbelebt, die Pseudoviren hingegen sind Mikroorganismen. Da man anfänglich diese beiden Arten nicht unterschied, konnte die Meinung aufkommen, die Viren seien ein Mittelding zwischen dem Leblosen und dem Reich des Lebendigen. Der 3. Teil wendet die gewonnenen Einsichten auf die Frage der Urzeugung an: Ist das Virus ein ‚Übergang' vom Unbelebten zum Belebten? Kann es durch ‚Zufall' entstehen? Die negative Antwort wird eindrucksvoll begründet. Die anschließend gebotene Ableitung der ‚Offenheit' nach oben aus der Unordnung (Unbestimmtheit) im Subatomaren (148) dürfte allerdings nicht einwandfrei sein. — T. hat den Wesensunterschied des Organischen und Anorganischen mit meisterhafter Klarheit und zwingender Folgerichtigkeit — in

dieser Hinsicht ist es ein wahres Vergnügen, etwa den Abschnitt 88 ff zu lesen! – vom Virus her nachgewiesen, und zwar an Hand der neuesten Forschungen; von den 248 im Literaturverzeichnis angeführten Schriften sind mehr als die Hälfte nach 1945 erschienen! *P.*

Georg Siegmund, Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises. 2., verm. und verbess. Aufl. (455 S., 18 Abb.). Freiburg 1950, Herder. — Der Umfang dieser Monographie ist gegenüber der 1. Aufl. (1941) bedeutend gewachsen. Das Buch enthält nicht nur einen Abriß der Geschichte (1. Kap.) und die Darstellung des teleologischen Argumentes (2. u. 5. Kap.), sondern darüber hinaus eine breite Grundlegung. Das 3. Kap., das ein Drittel des Werkes ausmacht, ist im Grunde nichts anderes als eine ausführliche Philosophie des Organischen. Hier kann S. seine reiche Kenntnisse aus der Biologie und der biophilosophischen Literatur verwerten; die solide Beweisführung wird durch eine Fülle von sorgfältig ausgewählten Tatsachen gestützt, auch Abbildungen sind beigegeben. Im 4. Kap. wird die Zielstrebigkeit des Menschen dargelegt. Das Ganze ist eine vorbildliche Leistung, sofern hier positives Wissen mit metaphysischem Denken und vor allem mit klug abwägendem Urteil in glücklicher Weise verbunden erscheinen; manch wertvoller Exkurs, z. B. über erkenntnistheoretische Fragen, ist miteingeflochten. *P.*

Georg Siegmund, Tier und Mensch. 8° (45 S.). Fulda 1949, Parzeller. DM 1.20. — Die Broschüre ist ein Sonderabdruck aus dem Phil. Jahrbuch 1949. Sie berichtet über den Stand der heute aktuell gewordenen Frage. Bei der Analyse bekannter und weniger bekannter einschlägiger Tatsachen warnt S. vor falscher Ausdeutung. Er zeigt die Fehlerquellen auf; nicht die effektive „Klugheit" macht den Unterschied aus, sondern die Art, wie diese Klugheit auftritt: beim Tier als festgelegtes Schema, beim Menschen hingegen auf Grund des Begreifens. Diese seine höhere Natur zu pflegen, ist dem Menschen als wesentliche Aufgabe gestellt. *P.*

Werner Fischel, Leben und Erlebnis bei Tieren und Menschen. Eine Ontologie des Lebendigen. 8° (VIII u. 138 S., 89 Abb., 1 Tafel). München 1949, Barth. DM 12.40. — F., gegenwärtig Dozent an der phil.-theol. Hochschule in Bamberg, ist durch eine Reihe von tierpsychologischen Arbeiten bekannt geworden. In der vorliegenden Studie bietet er einem weiteren Leserkreis eine besonders wertvolle Frucht seiner Forschungen an: er geht dem tieferen Sinn des tierischen Verhaltens nach, von den niederen Stufen des Lebens bis zu den höchsten Formen, und vergleicht damit das menschliche Verhalten. Viele interessante Erfahrungen und lehrreiche Versuche, durch Abbildungen anschaulich gemacht, kommen da zur Sprache. Es zeigt sich: mit der Höhe der Lebensform wächst die Freiheit im Verhalten. Größere Kapitel sind dem Instinkt und der „Intelligenz" gewidmet. Zu bedauern ist — und das trifft nicht nur das vorliegende Buch, sondern den größten Teil der tierpsychologischen Literatur —, daß die Ausdrücke Intelligenz (86. 122 f), Einsicht (93), Wahl (89) in einer Weise gebraucht werden, die bei Laien (und vielleicht auch bei Fachmännern!) leicht zu Mißverständnissen führen kann; hier sollte die Begriffsanalyse mehr in die Tiefe dringen! Auch „Seele" und „Geist" (128 ff) müßten klarer gefaßt werden. Auf dem weiten Hintergrund des tierischen Erlebens kann das Verhalten des Menschen besser erkannt werden. Er überragt das Tier durch das Denken; höchste Freiheit und Schönheit — beide gehen parallel — zeichnen ihn aus; dem entspricht sein Tun: ernst-heiteres Spiel (134). Diese letzten Gedanken werden nur angedeutet. Wer die Lebensführung des Menschen im Rahmen des Gesamtlebens erfassen will, wird F. für seine Gabe danken. *P.*

Hans Driesch. Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute. Mit Beiträgen von Frau M. Driesch, G. v. Natzmer, U. Schöndorfer, A. Wenzl u. A. Mittasch, hrsg. von Aloys Wenzl. 8° (221 S.). München-Basel 1951, Reinhardt. DM 9.—, geb. DM 12.—. — Dem hochverdienten Biologen und Philosophen setzt diese von R. Woltereck angeregte Schrift zehn Jahre nach seinem Tod ein würdiges Denkmal. Ein kurzes Lebensbild, von seiner Frau gezeichnet, zeigt uns D.s gewinnende Persönlichkeit; „sein Leben war Weisheit und Güte", steht auf seinem Grabstein. Natzmer schildert die Entwicklung der biologischen und naturphilosophischen Anschauungen bei D., ihre Auswirkungen und Weiterbildung (Spemann, Jordan u. a.); die philosophische Seite seiner Leistung hebt Schöndorfer noch eingehender heraus. Der umfangreichste Beitrag, mehr als die Hälfte des Buches füllend, stammt vom Herausgeber: D.s Neovitalismus und der philosophische Stand des Lebensproblems heute, eine sehr lesenswerte Abhandlung, die sich mit den neuesten Ansichten (Bertalanffy, Ballauff, March) auseinandersetzt und den Dingen wirklich auf den Grund zu gehen trachtet; ob Wenzls „Wille zur Verwirklichung einer Idee" (143) allen Ansprüchen gerecht wird, wollen wir nicht entscheiden. In einem Anhang nimmt W. zur eben erschienenen „Philosophie der Natur" von N. Hartmann Stellung. Der Briefwechsel D.s mit Mittasch über die katalytische Kausalität bringt interessante Ergänzungen. Ein vollständiges Schriftenverzeichnis (289 Nummern) bezeugt nochmals abschließend D.s bedeutsames Wirken. Er hat die Ehrung verdient, als der Mann, der die heutige Biophilosophie in guter Richtung entscheidend mitbestimmt hat. *P.*

Fritz-Joachim von Rintelen, Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart. Gr.-8° (XXIV u. 492 S.). Meisenheim-Glan 1951, Westkulturverlag A. Hain. DM 22.50, geb. DM 26.50. — Das erste Kapitel schildert uns, wie das moderne Denken in verschiedenen Formen dem Transzendenten auszuweichen sucht. Aber während man im 19. und am Anfang unseres jetzigen Jahrhunderts mit einfachen Leugnungen der Transzendenz zufrieden war, ist es in der letzten Zeit in etwa anders geworden. Nicht in dem Sinn, daß man den Durchbruch zum echt Transzendenten, zu Gott, zur Unsterblichkeit der Seele versuchte, sondern so, daß jetzt das Problem auftaucht und in Angriff genommen wird, das Endliche, das Innerweltliche zu verabsolutieren. Die Bemühungen werden im zweiten und teilweise im dritten Kapitel geschildert. Innerweltliches wird also jetzt selbst zur Transzendenz, so das Seinsdenken bei Heidegger, die religiöse Diesseitigkeit bei Rilke; am nächsten kommt dem echt Transzendenten die Transzendenz von Jaspers. Am Ende des dritten Kapitels werden alle diese Versuche gewogen und alle zu leicht gefunden: Wege ohne Erfüllung. Der Hauptmangel liegt nach R. in der Nichtannahme objektiver Werte und in der Preisgabe der Person des Menschen. In der Bejahung dieser Werte und insbesondere der Würde der Menschenperson liegt dann auch der positive Ansatz zur Überwindung dieser auf das Äußerste getriebenen Diesseitsverkrampfung. — R. hat ohne Zweifel ein besonders wichtiges und aktuelles Thema aufgegriffen: die Versuche der neuesten Philosophie darzustellen, die Immanenz mit Absolutheitscharakter auszustatten, diese Versuche von innen her zu überwinden und positive Auswege für die Zukunft anzugeben. Man erhält denn auch wirklich ein klares Bild der heutigen Philosophie, soweit sie nicht gerade im seichten Positivismus stecken bleibt, sondern irgendwie zu tieferen Einsichten durchzudringen sucht, freilich ohne eine wirklich befriedigende Lösung zu finden. Die positiven Hinweise R.s sind der Sache nach ohne Zweifel richtig und gut gesehen; infolge der leicht verständlichen, feinen, manchmal fast poetisch werdenden Sprache sind sie auch weiteren Kreisen zugänglich. Der Fachphilosoph wünschte freilich gerade beim aufbauenden Schlußteil des öfteren eine straffere Gedankenführung und überzeugendere Beweise. Möge das umfangreiche Werk möglichst viele

Menschen aus dem Labyrinth ausgangsloser Gedankengänge herausführen in lichte Reich der Wahrheit. *J. Santeler S. J.*

Joseph Lenz, Der moderne deutsche und französische Existenzialismus 2., erweiterte Aufl. 8° (199 S.). Trier 1951, Paulinusverlag. DM 4.80. — Im erste Teil dieses Buches wird das Wesen des Existentialismus im allgemeinen kur und treffend charakterisiert, so, wenn er eine Philosophie der Subjektivität die radikalste Form der Lebensphilosophie genannt und wenn die Methode al Irrationalismus bezeichnet wird. Die wichtigsten Formen des Existentialismus bringt ein zweiter Teil und zwar der Reihe nach die Anschauungen von Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Camus, und endlich, relativ am ausführlichsten die Lehre des einzigen „christlichen Existentialisten" Gabriel Marcel. Im dritte Teil erfolgt die Stellungnahme, wieder zunächst zum Existentialismus im allgemeinen, sodann zu einzelnen Formen, besonders zu Heidegger, wobei auch P. Wust in irgend einem Sinn als „existentieller" Philosoph dargestellt wird. Endlich wird im Anschluß an die Enzyklika „Humani Generis" die Unvereinbarkeit zwischen Existentialismus und Christentum ausgesprochen, auf die ernste Gefahr dieser Philosophie für unsere Zeit hingewiesen, aber auch das naturgemäße Mittel zur Rettung aus dieser Gefahr, die gesunde scholastische Philosophie, namhaft gemacht, die den Schöpfergott kennt und anerkennt. Die Hauptvorzüge dieses empfehlenswerten Buches sind: Klarheit in der Darstellung des manchmal doch spröden Stoffes und vor allem eine offene, unerschrockene Selbständigkeit im Urteil: „Nicht die Scholastik, sondern Heidegger selbst und seine Anhänger sind ein Opfer der ‚Seinsvergessenheit' geworden" (183). Offen wenn auch etwas übertrieben, klingt der Schlußsatz in der Beurteilung Heideggers: Heidegger hat einen neuen Turmbau in Aussicht gestellt, aber das Hauptresultat blieb bis jetzt die babylonische Sprachverwirrung (184). *S.*

Generosus Marquardt, Die Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis für Glaube und Wissenschaft. Anhang: Christliche Glaubensgewißheit. 8° (55 S. Fulda 1949, Parzeller. DM 2.40. — M. bietet uns zwei Arbeiten, die zunächst als Vorträge entstanden sind, die es aber wahrhaft verdienen, in Buchform weiteren Kreisen zugänglich zu werden. Daß die erste Arbeit noch bedeutsamer ist als die zweite, läßt der Verf. auch äußerlich erkennen, wenn er die zweite allerdings in zu großer Bescheidenheit, als bloßen Anhang charakterisiert. Wenn man auch hinsichtlich der philosophischen Fassung des Sicherheitsbegriffes vielleicht nicht der gleichen Meinung sein wird, so muß es doch als wertvoll gebucht werden, daß in diesem Anhang wenigstens ganz kurz gezeigt wird, wie der religiöse Glaube über alles sicher sein kann und sein muß und wie das nur auf Grund eines unfehlbaren Lehramtes möglich ist. Den Philosophen interessiert allerdings in erster Linie die erste Arbeit, weil sie gleichsam mathematisch aufzeigt, welche Bedeutung die natürliche Theologie für den Glauben wie für die übrigen Wissenschaften hat. Besonders eindrucksvoll zeigt sich diese Bedeutung im negativen Fall, bei der sehr verbreiteten, vor allem protestantischen Grundhaltung, wonach die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis geleugnet und darum die Theologie gänzlich losgelöst wird von der Philosophie. Die Theologie wird damit zu einem rein irrationalen Gebilde, das dann an der Universitäten mit Recht als Fremdkörper empfunden wird (17). Die Naturwissenschaften müssen bei dieser Grundhaltung vor Tatsachen im Leben Christi oder auch in Lourdes natürlich außer sich geraten, weil ja nach der Voraussetzung eine Lösung von Gott her als vor der Vernunft niemals gerechtfertigt nicht in Betracht kommen kann. Die Geschichte muß aus der gleichen Voraussetzung etwa das Leben Jesu bis zum Alltäglichen verharmlosen oder das Ganze in das Reich der Mythen und Fabeln verweisen. Die Ethik kann keine wahrhaft verpflichtende Norm mehr entwickeln, die Pädagogik kein wirklich lebenswertes Erziehungsideal. Und diese eben geschilderte, des Menschen wahrhaft unwürdige

Grundhaltung ist heute weitgehend das Erbe der deutschen Hochschulen (30—34). Wie notwendig wäre hier eine Neubesinnung! *S.*

Joseph Möller, Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt. 8° (221 S.). Paderborn 1951, Ferdinand Schöningh. — Wenn auch die Hegelrenaissance der Zwanziger- und Dreißigerjahre längst verklungen ist, so bleibt doch Hegels Denken auch in der Gegenwart wirksam. Vor allem scheint sich gerade auf katholischer Seite immer mehr eine ernste Auseinandersetzung mit Hegel anzubahnen. So stellt die Arbeit von Möller einen weiteren Beitrag in der Reihe katholischer Hegelstudien der letzten Jahre dar. Im 1. Teil will M. zeigen, wie sich im Denken Hegels die Grundlegung seiner Religionsphilosophie vollzieht und in welchem Sinn H.s gesamte Philosophie Religionsphilosophie ist. Tatsächlich bildet das Problem der Religion den tragenden Grund Hegelschen Denkens, von den theologischen Jugendschriften bis zu den religionsphilosophischen Vorlesungszyklen der Spätzeit, und es durchdringt auch, wie M. deutlich macht, die Hauptwerke H.s, Phänomenologie und Logik: Immer geht es um das Verhältnis des Geistes zum Absoluten. Wenn hier H.s Werke in ihren Grundlinien dargestellt werden, so geschieht das wohl mit Sachkenntnis und mit wertvollen Hinweisen, die dem Verständnis dienen, aber die Darlegung bleibt so sehr in H.s Formulierungen gebunden, daß mehr der Eindruck einer knappen Inhaltsangabe erweckt wird, als daß eine entscheidende Deutung des Ganzen gelingen würde. — Mehr bietet der 2. Teil, in dem eine „Religionsbegründung in kritischer Begegnung mit Hegelschem Denken" versucht wird. Dabei geht es nicht um den Aufbau einer Religionsphilosophie, weder um Gottesbeweis noch um die Psychologie des religiösen Aktes. Sondern es geht um die letzte metaphysische Grundlage, die in den Worten des Titels ausgesprochen ist: Der Geist und das Absolute. Nochmals werden die Hauptwerke H.s in den Grundgedanken durchlaufen und in Auseinandersetzung gebracht mit einem Denken, das sich selbst als „thomistisch orientiert" bezeichnet, ohne daß ausdrücklich auf Thomas oder andere scholastische Denker verwiesen würde. M. bemüht sich um ein positives Verhältnis zu Hegel und sucht ihn im Raum der *philosophia perennis* „aufzuheben", ohne aber das letzte Versagen des Idealismus zu verschleiern. Auf einzelnes einzugehen ist hier nicht möglich. Es sei nur hingewiesen auf die wertvollen Abschnitte über die Struktur des Geistes und besonders über die Dialektik des Endlichen und Unendlichen. Im Schlußkapitel „Religionsphilosophie und Theologie" zeigt M. als Theologe das Versagen Hegels gegenüber dem Offenbarungsinhalt: Das christliche Mysterium wird rationalistisch aufgelöst. Aber sollte nicht, wenn von Grundlegung der Religionsphilosophie die Rede ist, noch schärfer herausgestellt werden, daß bei Hegel das Wesen der Religion selbst in Frage steht? Religion ist ja nicht nur eine Beziehung des Geistes zum Absoluten, sondern sie ist wesentlich das persönliche Verhältnis zum persönlichen Gott. Gibt es bei H., soviel er auch von Religion spricht, noch Raum für echte Religion? Gibt es für ihn überhaupt einen Gott, demgegenüber Religion noch sinnvoll ist?

E. Coreth S. J.

Henri de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Nietzsche, Feuerbach, Comte und Dostojewski als Prophet. Übertragung aus dem Französischen von Eberhard Steinacker. 8° (410 S.). Salzburg 1950, Otto Müller. — Das französische Original „Le drame de l'humanisme athée", 1943 erschienen, hat dankbare Aufnahme gefunden und in wenigen Jahren mehrere Auflagen erlebt. Das Buch hat auch deutschen Lesern viel zu sagen. Es geht ja um den tiefsten Geisteskampf, das Drama unserer Zeit, daß der Mensch ohne Gott, richtiger: gegen Gott, sich selbst behaupten will. Heute ist die Tragik dieses Humanismus schon klar zu durchschauen: Mit paradoxer Notwendigkeit richtet er sich gegen den Menschen selbst und hat die Katastrophen der Gegenwart, die Nietzsche

vorausahnte, heraufgeführt, deren Ende noch nicht abzusehen ist. Es waren gerade deutsche Denker, die im Namen des Humanismus den Protest gegen Gott ausriefen und dem modernen Atheismus die philosophische Fassung gaben: Feuerbach, Marx, Nietzsche. — Die Hauptstärke des Buches liegt aber in der Darstellung Auguste Comtes, der bei uns trotz seines weitreichenden Einflusses weniger bekannt ist. Und während sich der Positivismus gern als streng wissenschaftliche Denkhaltung ausgibt, die um ihres wissenschaftlichen Charakters willen auf alles Metaphysische verzichtet, so erscheint hier beim Vater des Positivismus derselbe leidenschaftliche Protest gegen Gott, derselbe antitheistische Humanismus, dieselbe Apotheose des Menschen, die wir von Feuerbach und Nietzsche kennen. — Schon früh setzt sich Dostojewski mit dieser Geisteswelt auseinander, wenn auch auf anderer Ebene. Er tut es nicht als Philosoph, sondern als Romandichter, als Psychologe, als Christ, zeigt das Versagen des Atheismus vor den Problemen des lebendigen Menschen auf und findet ihre letzte Lösung allein im Glauben an Gott. Das Buch de Lubacs ist wissenschaftlich gearbeitet, aber so anregend und lebendig geschrieben, daß man es nur mit gespanntem Interesse lesen kann. Auch in der Übersetzung, der ein Geleitwort von Hugo Rahner vorausgeschickt ist, verliert es nichts von seinem Wert und ist imstande, auch im deutschen Geistesraum einen breiteren Leserkreis hellsichtig zu machen für die eigentlichen Tiefenschichten und Hintergründe des Zeitgeschehens. *C.*

Alfred Müller-Armack, Diagnose unserer Gegenwart. Zur Bestimmung unseres geistesgeschichtlichen Standorts. 8° (376 S.). Gütersloh 1949, Bertelsmann. — Eine Zeit so tiefgreifender und umfassender Wandlungen in allen Bereichen weckt die Frage nach dem geschichtlichen Standort und den Wunsch nach geistiger Orientierung inmitten eines anscheinend chaotischen Geschehens. In jüngster Vergangenheit wurden schon mehrer Versuche einer Zeitinterpretation, wenn auch meist in knapperen Grundzügen, unternommen; vgl. E. Jünger „Über die Linie", und R. Guardini, „Das Ende der Neuzeit". Im vorliegenden Werk führt ein Nationalökonom und Religionssoziologe eine Analyse der Gegenwart auf breitester Grundlage durch. In Auseinandersetzung mit dem Historismus des letzten Jahrhunderts entwickelt er zunächst seinen methodischen Standpunkt. Die Gegenwart kann nicht nach historischen Entwickungsgesetzen — idealistischer oder materialistischer Geschichtsauffassung — aus der Vergangenheit abgeleitet, sie muß vielmehr als eigenständige Kulturgestalt aus sich selbst verstanden werden und bildet ein ebenbürtiges Forschungsobjekt neben der Geschichte, eigene Forschungsmethoden fordernd. Dies schließt nicht aus, daß wir von unserem einmaligen Standort aus rückschauend die historischen Voraussetzungen der Gegenwart zu verstehen suchen. So werden sechs „Wachstumsringe" der Gegenwart festgestellt und in ihrer Bedeutung für die heutige Situation analysiert: 1. die abendländische Kultur im Gegensatz zur östlichen Welt, 2. das westliche Abendland, das sich nach dem orientalischen Schisma vom östlichen Abendland abhebt, 3. die neuzeitliche Kultur seit dem 16. Jahrhundert, 4. der Lebenskreis des Deutschen, in welchem alle europäischen Gegensätze, besonders die religiösen Bekenntnisse, in verhängnisvoller, aber auch fruchtbarer Spannung bestehen bleiben, 5. die Säkularisation des 19. Jahrhunderts mit ihrer Lösung aller transzendenten Bindungen und der Ausbildung des rein innerweltlichen Kulturideals, und schließlich 6. der Übergang zur Massenkultur der Gegenwart. — Daran schließt sich die eingehende Analyse der Gegenwart in der Gesamtheit ihrer geistigen Positionen. Das neue Menschenbild, die Stellung des Glaubens, der Kunst, der Wissenschaft und aller Kulturbereiche, die sozialen, wirtschaftlichen und staatlichen Konstellationen werden befragt, und auf Grund seines reichen Materials kommt der Verf. immer wieder zu demselben Ergebnis: daß die Gegenwart sich scharf abhebt von der geistesgeschicht-

lichen Situation des vergangenen Jahrhunderts, daß die Idole der Vergangenheit endgültig zerbrochen sind, die Ersatzmetaphysiken und Glaubenssurrogate ihre Zugkraft verloren haben und daß — nicht als Wunsch des Glaubens, sondern als zwangsläufiges Ergebnis einer kultursoziologischen Analyse — alles hindeutet auf einen neuen Aufbruch zur Transzendenz, auf neue Verankerung im christlichen Glauben und in den christlichen Werten. Darum geht die zentrale Auseinandersetzung der Gegenwart und der nächsten Zukunft. — Gegenüber allen Verfallserscheinungen der Gegenwart spricht in dem Werk ein Optimismus, der nicht das Negative blind übersieht, sondern aus wissenschaftlich fundierter Kenntnis der Lage die positiven Ansätze und Möglichkeiten klar herausstellt. Man wird nicht in allen Urteilen und Wertungen dem Optimismus des Verf. folgen können, aber die Gesamtorientierung, die er unserer Zeit zu geben vermag, verdient volle Anerkennung und Beachtung. *C.*

Alfred Müller-Armack, Das Jahrhundert ohne Gott. 8° (211 S.). Münster 1948, Regensberg. — Dieses Buch will eine kultursoziologische Analyse unserer Zeit sein, jenes Jahrhunderts, das den Anspruch erhoben hat, sein Leben rein im Irdischen begründet zu haben. Dem stolzen Glauben dieses „Jahrhunderts ohne Gott", in einer Art rätselhafter Urzeugung ein völlig neues Kulturbewußtsein geschaffen zu haben, das nach eigenen Maßstäben gebaut und verstanden werden muß, tritt der Verf. mit aller Schärfe entgegen. Die entscheidenden säkularisierten Massenbewegungen im kulturellen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Leben des vergangenen Jahrhunderts, das ja noch weit in unsere Zeit hineinreicht, sind nach M. nur verständlich als das Ergebnis der vorangegangenen Geistesgeschichte. Die durch den radikalen Glaubensabbau freigewordenen transzendenten Anlagen und Bedürfnisse suchen nach einer Ersatzmetaphysik. Diese wird abwechselnd in den säkularisierten Kulturbereichen gefunden, wird zum Idol und Stilprinzip des politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens. Aber diese „blitzenden Götterbilder des Zaubergartens" (S. 152) sind dann aus der Nähe betrachtet Götzen aus Ton und Blech und in Massenbewegungen umgesetzt unheimliche Dämonen und drohender Untergang. Von dieser Einsicht aus ergibt sich für den Verf. von selbst, welches die Kräfte der Erneuerung sein müssen und wo diese einzusetzen haben, um aus diesem Labyrinth herauszukommen: „Es genügt nicht, die Entwicklung der letzten zwölf Jahre zu revidieren, sondern es bedarf einer geistigen Wendung, um jenen nun schon seit mehr als hundert Jahren wirksamen falschen Lebensansatz zu überwinden" (S. 152). — Dieses kultursoziologische Ergebnis ist um so beachtlicher als es von einem Fachmann der Nationalökonomie stammt, also von einem Vertreter jenes Kulturbereiches, der wie kaum ein anderer als Idol das 19. Jh. beherrscht hat und bis in die Gegenwart noch weiterwirkt. Wenn man mit dem Verf. in verschiedenen Punkten auch nicht einer Meinung sein kann, wie z. B. mit seinem Kirchenbegriff, so bietet sein Buch doch einen sehr wertvollen Beitrag zur Diagnose der Gegenwart und zu einer geistigen Neubesinnung.

J. Schasching S. J.

Gerhard Ritter, Die Dämonie der Macht. 6. Aufl., 8° (215 S.). München 1948, Leibniz-Verlag. — „Wir stehen am Ende einer dreißigjährigen Kriegsperiode und wissen noch nicht recht, ob sie wirklich zu Ende ist. Sie hat die Dämonie der Macht in so schreckensvoller Weise offenbart, wie es sich das friedliche 19. Jahrhundert niemals hätte träumen lassen, ja wie sie in der Geschichte des Abendlandes überhaupt noch nicht gesehen wurde" (S. 146). Dieser Dämonie der Macht, der Geschichte und dem Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit ist dieses interessante Werk des bekannten Historikers gewidmet. Für R. stellt das Machtproblem im letzten eine praktische Antinomie dar, für die es eine wirkliche rationale Auflösung nicht gibt, da diese zu innerst entspringt „dem Bedürfnis der menschlichen Gesellschaft nach friedlicher

Dauerordnung, gesichertem Recht, aber auch dem Bedürfnis des Staates nach freiem Spielraum zur Entfaltung kämpferischer Energie, weil ohne sie keine Selbstbehauptung irgend einer öffentlichen Autorität praktisch möglich ist" (S. 163). Diese Antinomie sieht der Verf. bereits grundgelegt in den Vertretern der zwei verschiedenen Staatsauffassungen der Neuzeit, in Machiavelli als dem Wegbereiter des modernen kontinentalen Machtstaates und in Thomas Morus als dem Ideologen des englisch insularen Wohlfahrtsstaates. Von diesem „insularen" und „kontinentalen" Stil der Machtpolitik aus gibt R. interessante Durchblicke durch die neuere politische Geschichte Europas bis hinein in den Höhepunkt der Dämonie der Macht in unseren Tagen. Das eigentliche Problem der Macht, die eigentliche Dämonie der Macht, bleibt allerdings auch nach dem historisch so aufschlußreichen Überblick bestehen und das ist es, was an dem sonst so interessanten Buch nicht ganz befriedigt. Der Verf. kommt letztlich über einen rein formellen Machtbegriff nicht hinaus, wenn er sagt: „das Wesen der Macht ist der Besitz erhöhter Chancen, den eigenen Willen gegen alle Widerstände fremden Willens durchzusetzen" (S. 166). *Sch.*

Antonius Eickhoff, Christliches Ordnungsbild und soziale Wirklichkeit. 8° (325 S.). Münster 1949, Aschendorff. — Das Anliegen dieses Buches ist zunächst ein praktisches: Es will Wege weisen, die aus der gewaltsamen Zäsur, die die letzten Jahrzehnte dem politischen und sozialen Leben des deutschen Volkes zugefügt haben, zu neuen Formen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung führen. Der Verf. sieht gerade in diesem „Nullpunkt" der Entwicklung eine schwere Verantwortung und eine einmalige Gelegenheit, die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung vom christlichen Ordnungsbild her aufzugreifen. Allerdings darf sich dieses Ordnungsbild nicht in abstrakten Allgemeinheiten erschöpfen, sondern muß die historische Entwicklung und die soziale Wirklichkeit von heute berücksichtigen. Darum gibt E. im ersten Abschnitt seines Buches einen Überblick über die wesentlichen Ordnungsbilder der Gesellschaft in der abendländischen Geschichte und nimmt vom christlichen Ordnungsbild her zu ihnen Stellung. Im zweiten Abschnitt wird die Beziehung zwischen dem christlichen Ordnungsbild und den modernen Sozialwissenschaften untersucht. Dieser Abschnitt ist allerdings sehr skizzenhaft gehalten. So wird z. B. der Beitrag der Soziologie zu knapp behandelt, insbesondere da der immerhin beachtlichen soziologischen Forschungen im außerdeutschen Raum keine Erwähnung geschieht. Der dritte Abschnitt behandelt das christliche Ordnungsbild und die soziale Wirklichkeit von heute. Eine Fülle von Problemen wird hier angeschnitten, die heute im Mittelpunkt der sozialen Diskussion stehen, z. B. die Aufgabe der Kirche im Hinblick auf die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, das Wesen der Sozialen Frage von heute, Mitbestimmungsrecht usw. Wir sagen absichtlich, daß diese und andere aktuelle Probleme nur angeschnitten werden. Man kann aber auch nicht erwarten, daß all diese komplexen Fragen im Rahmen dieses Buches erschöpfend behandelt werden. Darum wirken manche Formulierungen des Verf. etwas unvermittelt und könnten mißverstanden werden. Aber der eigentliche Zweck und Wert des Buches bleibt bestehen: Anzuregen zur Weiterarbeit am Ausbau eines christlichen Ordnungsbildes für die soziale Wirklichkeit von heute. *Sch.*

Eberhard Welty, O. P., Herders Sozialkatechismus, I. Band, Erster Hauptteil. Grundfragen und Grundkräfte des sozialen Lebens. Gr.-8° (335 S.). Freiburg 1951, Herder. — Unter den sozialwissenschaftlichen Veröffentlichungen der Nachkriegszeit nimmt der erste Band des Herderschen Sozialkatechismus zweifellos einen hervorragenden Platz ein. Dem Verf. ist es meisterhaft gelungen, die zwei von einem Sozialkatechismus schon immer erwarteten Eigenschaften zu vereinigen: Eine gediegene Soziallehre und eine in die soziale Wirklichkeit von heute hineingestellte Darstellung. Allerdings will dieser Sozialkatechismus –

wie der Verf. selber betont — kein Lexikon der Sozialwissenschaften sein, sondern nur ein Katechismus der katholischen Sozialethik. Aber gerade deshalb wird er für alle jene eine wertvolle Hilfe sein, die nicht die Zeit und die Voraussetzungen besitzen, allen Teilfragen der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Probleme nachzugehen, sondern eine klare Stellungnahme von der katholischen Sozialethik her wünschen. Im vorliegenden ersten Band behandelt W. die Grundlagen und Grundfragen des gesellschaftlichen Lebens: Der Mensch in der Gemeinschaft, die Grundgesetze der Gemeinschaftsordnung, Recht und Liebe. Die zwei weiteren angekündigten Bände werden über den Aufbau der Gemeinschaftsordnung, über die Ordnung des wirtschaftlichen Lebens und über die Kirche und die natürliche Gemeinschaftsordnung handeln. *Sch.*

Leopold Lentner, Das Erwachen der modernen katholischen Sozialidee. 8° (77 S.). Wien 1951, Dom-Verlag. — Diese Schrift will in knappen Zügen die soziale Situation vor dem Erscheinen der Enzyklika ‚Rerum novarum' zeichnen und den Einfluß der katholischen Sozialidee aufzeigen. Damit wird sie ein willkommener Beitrag zur 60-Jahr-Feier des päpstlichen Rundschreibens und ein weiterer Beweis dafür, daß sich das „soziale Gewissen" der Kirche nicht erst 1891 zu rühren begann. Der Verf. gibt einen Überblick über die Stellung der Katholiken zur Sozialen Frage in Deutschland, Österreich, der Schweiz, Frankreich, Italien und Spanien. Leider mußte die Darstellung — die Schrift ist nur der Aufriß zu einem geplanten größeren Werk — skizzenhaft bleiben und das ist gerade für die Behandlung der katholischen Sozialidee in Österreich zu bedauern. *Sch.*

Thomas E. Davitt, S. J., The Nature of Law. 8° (274 S.). St. Louis 1951, Herder. — Dieses Buch will eine historische Einführung in das Problem der Natur des Gesetzes sein, genauer ausgedrückt, der Beziehung zwischen dem Begriff des Gesetzes und der Philosophie des Verstandes und Willens. Seit dem 13. Jh. haben sich zwei philosophische Richtungen über die Natur des Verstandes und des Willens entwickelt, die damit auch zu einer verschiedenen Auffassung vom Wesen des Gesetzes führten. Die eine Richtung beruht auf dem Primat des Willens, die andere auf dem des Verstandes. In einer übersichtlichen Zusammenfassung zeigt D. die Grundgedanken und Entwicklungen dieser beiden philosophischen Richtungen an Hand ihrer Hauptvertreter auf und zeichnet damit auch gleichzeitig den jeweiligen Begriff vom Wesen des Gesetzes. Der Ansatzpunkt für die „voluntaristische" Richtung liegt bei Heinrich von Gent, der allerdings selber wieder auf Anselm und Augustin zurückgeht. Von ihm führt die Entwicklung über Scotus, Ockham, Gabriel Biel und Castro zu Suarez. Bei all diesen Vertretern besitzt der Wille den Vorrang vor dem Verstand und das Gesetz ist damit zuerst ein Akt des Willens und erhält von dorther seine Verbindlichkeit. Darum ist auch ein reines Pönalgesetz ein wirkliches Gesetz. Die „intellektualistische" Richtung beginnt nach D. bei Albert dem Großen, führt dann über Thomas, Cajetan, Soto, Medina zu Bellarmin. Bei den Vertretern dieser Richtung besitzt der Verstand den Vorrang vor dem Willen, das Gesetz ist zuerst ein Akt des Verstandes. Seine Verbindlichkeit beruht auf der objektiven Sinn- und Zweckhaftigkeit der Akte. Darum weisen die meisten Vertreter dieser Auffassung auch die Idee eines reinen Pönalgesetzes zurück. — Es ist klar, daß sich von hier aus eine Fülle von neuen Fragen und Problemen ergeben, die einerseits zu einem vertieften Studium der einzelnen Vertreter der angeführten Richtungen aufrufen und andererseits zu einer Beleuchtung der scholastischen Philosophie des Willens und des Verstandes durch die moderne Psychologie anregen. Beides aber würde zur Klärung und Vertiefung des für das menschliche Leben so entscheidenden Begriffes des Gesetzes beitragen. *Sch.*

Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft. Aufriß einer Ethik der internationalen Beziehungen. Hrsg. von der Internationalen Studienvereinigung (Mecheln). Nach der Neubearbeitung von 1948 übersetzt und mit einer Einführung versehen von Albert Hartmann S. J. 8° (171 S.). Augsburg 1950, Winfried-Werk. — Die Internationale Studienvereinigung von Mecheln hat im Jahr 1927 den bekannten „Sozialen Katechismus" (Code social) herausgegeben. In Anbetracht der Erkenntnis, daß die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Probleme unserer Zeit immer mehr Fragen einer zwischen- und überstaatlichen Ordnung werden, befaßte sich die Studienvereinigung schon von Anfang an auch mit der sittlichen Ordnung der Völkergemeinschaft. Aus diesen Bemühungen entstand der „Code de morale internationale" vom Jahr 1937. Infolge der Kriegswirren blieb dieses Werk dem deutschen Leserkreis unbekannt. Nach dem Krieg wurde das Buch überarbeitet und ergänzt und nun in einer einwandfreien deutschen Übersetzung herausgegeben. Alle wichtigen Fragen einer Ethik der internationalen Beziehungen werden behandelt: Das Wesen der internationalen Staatengesellschaft, Recht und Pflicht der einzelnen Staaten, Fragen der Kolonialpolitik, Krieg und Frieden, der Aufbau der Staatengesellschaft nach den Forderungen des Naturrechts und der christlichen Ordnung usw. Ein Anhang mit Äußerungen Pius XII. über die sittliche Ordnung des zwischenstaatlichen Lebens bildet den Abschluß dieses wertvollen Buches. *Sch.*

Dogmatik und Dogmengeschichte

Johannes Brinktrine, Einleitung in die Dogmatik. Vorlesungen, gehalten an der Erzbischöflichen Philosophisch-theologischen Akademie zu Paderborn. 8° (80 S.). Paderborn 1951, Schöningh. DM 3.80. — Auf knapp 80 Seiten gelingt es dem Verf., eine gediegene Einleitung in die Dogmatik zu geben. Die Schrift zerfällt in drei Teile: 1. Gegenstand der Dogmatik (Das Mysterium, Das Dogma, Der dogmatische Fortschritt); 2. Einteilung und Aufgabe der Dogmatik; 3. Geschichte der Dogmatik. Der dritte, geschichtliche Teil ist, wie sich nicht anders erwarten läßt, kurz und schematisch gehalten. Dafür sind der erste und zweite Teil gut geeignet, dem Anfänger die richtige Einstellung zur Dogmatik zu vermitteln. Br. zeigt sich hier als solider scholastischer Theologe, dem es nicht so sehr darauf ankommt, neue und überraschende Lehrmeinungen aufzustellen, als vielmehr das Erprobte und Gesicherte in klaren Sätzen vorzulegen. Dabei wird der heutige Stand der Diskussion durchaus berücksichtigt. Für den Schulbetrieb bedeutet deshalb diese Einleitung ein wertvolles Hilfsmittel.

E. Gutwenger S. J.

1. **Anthony C. Cotter, The Encyclical „Humani Generis"** with a Commentary. Kl.-8° (100 S.). Weston (Mass.) 1951, Weston College Press. Dollar 1.—
2. **L'Encyclique „Humani Generis".** Texte latin et traduction française. Commentaire. (Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique VIII) 8° (112 S.). Tournai-Paris 1951, Casterman. bFr 45.—. — Neben einer sorgfältigen Übersetzung der Enzyklika "Humani generis" ins Englische, bzw. ins Französische bieten beide Bücher einen Kommentar zu den Worten des Papstes. Cotters Erklärungen sind scharf und knapp gehalten und dürften wohl besonders für nicht-theologische Kreise berechnet sein. Sie sind solid, liefern aber keine Ausblicke und Gedanken, die in einer theologischen Fachzeitschrift eigens vermerkt werden müßten. — Weiter gespannt und ins Wesentliche eindringend ist der Kommentar zur französischen Ausgabe der Enzyklika. Nach einem einleitenden Referat von J. Levie folgen Artikel, die alle schon früher in der Nouvelle Revue Theologique veröffentlicht wurden, hier aber zu einer Einheit zusammengefaßt sind. Und zwar wird das Verhältnis der Enzyklika zur Theologie (Fr. Taymans), zur Philosophie (A. Hayen), zur Exegese (G. Lambert) und zu den Naturwissen-

schaften (G. Vandebroek und L. Renwart) besprochen. Die Artikel sind sehr abgewogen und stellen das positive Anliegen der Enzyklika, den gesunden Fortschritt der katholischen Wissenschaft, derart klar ins Licht, daß sie auch auf nichtkatholische Philosophen und Naturwissenschaftler Eindruck machen müssen. In diesem Zusammenhang seien besonders hervorgehoben der Abschnitt über die philosophische Tradition und den Fortschritt (S. 42ff), die gelehrten Ausführungen über die ersten Kapitel der Genesis (S. 61ff) und die Behandlung der Abstammungsfrage des Menschen im letzten Kapitel (S. 75ff). *G.*

Raymund Erni, Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau. I. Von Gott. 8° (206 S.). 1948; II. Zu Gott. 1. Die sittlichen Akte im allgemeinen. 8° (216 S.). 1949; 2. Die sittlichen Akte im einzelnen. 8° (316 S.). 1950; III. In Gott durch Christus. 8° (173 S.). 1947. Luzern, Räber. — Das seit langem vergriffene Werk von A. Portmann, Das System der Theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin (²1903) hat Erni neu geschaffen. Die übersichtliche Gliederung des Stoffes, die prägnante Zusammenfassung des Lehrgehaltes der einzelnen Artikel, bieten zunächst Theologiestudierenden und Priestern wertvolle Anregung und Erleichterung für das Studium der Summa, dann aber auch dem gebildeten Laien einen Einblick in die großen Zusammenhänge der christlichen Wahrheit auf Grund einer klassischen Synthese der Glaubens- und Sittenlehre. P. Otwin Spieß hat eine Einführung vorausgeschickt, die kurz orientiert über die Entwicklung der Theologie bis Thomas, über Systematik, Aufbau und Quellen der Summa; desgleichen ein Literaturverzeichnis für die erste Orientierung. Es würde sich lohnen, die kurzen Bemerkungen über das Ansehen des Aquinaten in der Kirche (I, 27f) in einer Neuauflage weiter auszubauen durch wörtliche Wiedergabe der wichtigsten Äußerungen der letzten Päpste betreffend Thomasstudium und Thomasfolge. So würden die für alle katholischen Schulen verbindlichen *Angelici Doctoris principia* (CJC 1366 § 2) deutlich hervortreten; das wäre eine wichtige Ergänzung zu der Übersicht über die philosophischen Prinzipien des Aquinaten (I, 30—38). *F. Dander S. J.*

Eugen Biser, Das Christusgeheimnis der Sakramente. 8° (151 S.). Heidelberg 1950, Kerle. DM 2.90. — Aus der Fülle biblischer Theologie schöpfend, zeigt der Verf. in der Vielgestaltigkeit der Sakramente deren tiefere Einheit in soteriologischer, christologischer und ekklesiologischer Schau. Jedes Sakrament kündet in seiner Weise etwas vom Heilswerk Christi, vom erlösenden Kreuzesopfer; aber auch das Wesen Christi findet in den Sakramenten eine zeichenhafte Darstellung: Christus als das Leben in der Eucharistie, als das Licht in der Taufe, als der gute Hirt in der Buße, als der Geistspender in der Firmung, als der Hohepriester in der Weihe, als der Arzt in der Krankenölung, als der Bräutigam im Ehesakrament. Endlich sind die Sakramente verhüllende und gleichzeitig offenbarende Vollzugsformen der mystischen Seins- und Wirkgemeinschaft Christi mit seiner Kirche und so auch Wegweiser zu den jeweils entsprechenden Tugendhaltungen. — Einige Stellen des Buches bedürften wohl einer weiteren Klärung bzw. Korrektur. So die Ausführungen über die „sakramentale Identität" von Meßopfer und Kreuzesopfer, die der Verf. zunächst offenbar im Sinne der „Mysteriengegenwart" deutet unter Berufung auf das Tridentinum (18f). Die Erläuterung der *satisfactio Christi* (25. 27) legt doch zu sehr die Vorstellung einer wirklichen Schuld- und Strafübertragung auf Christus nahe. Die Personalität des Gottessohnes besteht nicht eigentlich in der Hingabe an den Vater (99. 107), sondern vielmehr im Ausgang vom Vater. Wird die Mitwirkung des menschlichen Spenders bei der Sakramentenspendung letztlich als Sache der Gesamtkirche hingestellt (109f), so sollte das Mißverständnis ausgeschlossen werden, als würde jedes Sakrament im Grunde von der Gesamtheit aller Gläubigen gespendet. „Die Kirche spendet die Sakramente" bedeutet vielmehr: Der Kirche als Gemeinschaft, als moralischer Person, wird zugeschrieben, was tatsächlich

nur durch ganz bestimmt qualifizierte Glieder der Kirche, d. h. durch die Inhaber der jeweils erforderlichen *potestas ministerialis*, physisch und gültig vollzogen wird; ähnlich, wie man etwa in einer absoluten Monarchie sagen könnte: „das Reich erklärt den Krieg", obschon die Kriegserklärung rechtswirksam tatsächlich nicht von den einzelnen Staatsbürgern, auch nicht von ihrer Gesamtheit, vollzogen wird, sondern nur vom Monarchen. Vgl. die Ausführungen des Rundschreibens „Mediator Dei" über das „Mitopfern" (aber nicht „Mitkonsekrieren") der christlichen Laien. — Im ganzen ist das Buch ein sehr dankenswerter Beitrag zur Erfüllung eines berechtigten Wunsches an unsere Glaubenswissenschaft und Glaubensverkündigung: daß die Sakramente deutlicher und gründlicher sichtbar gemacht werden in ihrem Zusammenhang mit Christus, dem „Ursakrament" unserer Heilsordnung. *D.*

Marcolinus Daffara O. P., Cursus manualis Theologiae dogmaticae secundum divi Thomae principia. De peccato originali et De Verbo Incarnato. 8° (XXIV u. 462 S.). 1948; De gratia Christi. 8° (XVI u. 215 S.). 1950. Taurini, Marietti. – Kirchlicher Geist, Treue zu dem bewährten Lehrgut des Aquinaten, verbunden mit einer angemessenen Berücksichtigung neuerer Fragen, Klarheit der Darstellung, ausgewählte Bibliographie, drei Indices, gute typographische Ausstattung machen das Werk zu einem sehr gut brauchbaren Textbuch der Dogmatik für Priesterseminarien. Die kirchlichen Lehrkundgebungen werden meist vor der eigentlichen *probatio thesis* angeführt, bisweilen aber auch als Teil der Argumentation vorgelegt. Wenn der Verf. die Lehre von Christus als Haupt seines mystischen Leibes auf etwas mehr als vier Seiten zusammenfaßt, ohne auf das Rundschreiben „Mystici Corporis" (1943) einzugehen, so setzt er wohl eine ausführliche Erörterung dieses Themas an anderer Stelle voraus. *D.*

Gustave Thils, Transcendance ou Incarnation? Essai sur la conception du Christianisme. Kl.-8° (100 S.). Löwen 1950, Nauwelaerts. bFr 25.—. — Der bekannte Verf. will in der vorliegenden Schrift den Ideengehalt zweier neuzeitlicher Strömungen innerhalb des Christentums darstellen; beide sind eine Reaktion auf den im Beginn unseres Jahrhunderts vorherrschenden „christlichen Liberalismus", der für eine Trennung von religiöser und profaner Welt eintritt. Die erste Strömung, die mit 1920 einsetzte, erstrebt ausgehend von *Instaurare omnia in Christo* Pius' X. und von der durch Pius XI. erfolgten Proklamierung des Königtums Christi eine totale Rechristianisierung der profanen Welt in allen ihren Schichten durch das Apostolat, besonders das der katholischen Aktion; T. nennt diese Strömung "le Christianisme de la transcendance", seit 1940 betont die Gegensätzlichkeit von Welt und Gott, Natur und Übernatur, Schöpfung und Gnade, und kommt so zu einer mehr oder weniger weltabgewandten, zeitweise weltfeindlichen Haltung; aus der Erkenntnis des Wahrheitsgehaltes einer jeder dieser Strömungen oder Haltungen sucht der Verf. zur richtigen Einschätzung der beiden Richtungen zu gelangen und damit die so notwendige Zusammenarbeit und Einheit des christlichen Apostolates zu ermöglichen (5—7). Zuerst wird in je vier Kapiteln das Positive und Eigentümliche jeder dieser Richtungen herausgestellt (11—29: Das Königtum Christi, Eroberung, Aktion, Optimismus; 52—69: Das Reich Gottes, Zeugenschaft und Gegenwart, Kontemplation, Optimismus), dann wieder in je vier ganz entsprechenden Kapiteln das Negative, Einseitige und Übertriebene (30—49: Immanenz ohne Transzendenz, Eroberung oder Propaganda, Aktion oder Agitation, naturalistischer Optimismus; 70—95: Transzendenz ohne Immanenz, Gegenwart oder Flucht, christl. Mystik oder Mystizismus, übernatürlicher Pessimismus); auf diese Weise gelangt der Verf. zu einer gerechten Beurteilung beider Positionen und zeigt die „goldene Mitte" auf (97). Die Einteilung ist klar und übersichtlich, wirkt aber doch schablonenhaft und erschwert die Gewinnung der Synthese; der

Leser hat eigentlich nur Bausteine — brauchbare und unbrauchbare — und soll selbst dann das Gebäude aufführen. Bei der Behandlung zeigt Umfang und Art der Darstellung, daß der Verf. von vornherein zur ersten Geistesströmung hinneigt und die Charakterisierung der zweiten mehr dazu benützt, um die erste von den Unvollkommenheiten und Einseitigkeiten zu befreien. Die Schrift ist wie seinerzeit der Fastenhirtenbrief des Kardinals Suhard wertvoll für den Wissenschaftler wie für den praktischen Seelsorger, weil sie wie dieser vom dogmatisch Grundsätzlichen her die Zeitströmungen erfaßt und beurteilt. *F. Lakner S. J.*

Basilius Zenkowsky, Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Kl.-8° (68 S.). Stuttgart 1951, Evang. Verlagswerk. DM 3.50. — Der Verf., seit 1912 Lehrer der Philosophie, 1942 zum Priester geweiht, tritt hier mit einer zwar kleinen, aber problematisch sehr tiefen theologischen Anthropologie hervor; das erhellt aus den Themen, die behandelt werden: Die Entstehung des Menschen (14—17), Über das Gottesbild im Menschen (17—20), Über den Inhalt des Begriffes „Gottesbild" (21—30), Katholizität (Ssobornost) (30—48), Über den Körper des Menschen (48—53), Das Böse im Menschen (53—61), Das Kreuz im Leben des Menschen (61—68). Die Arbeit ist mehr eine Darstellung der Hauptprinzipien einer christlichen Anthropologie als der Anthropologie selbst, und zwar der theologischen Grundprinzipien; denn der Verf. geht überall von theologischen, fast immer von biblischen Daten aus und sucht von hier aus eine Konfrontation mit den neuesten Arbeiten von E. Brunner und K. Barth. So ist es verständlich, daß es nicht allzu schwer war, den christlichen Vorrang der orthodoxen Lehre vom Menschen aufzuzeigen. Leider hat sich der Verf., wie das so oft bei neueren Werken russischer Theologen der Fall ist, mit der doch weithin gereiften Anthropologie der katholischen Kirche und Theologie fast nicht abgegeben; ja es unterlaufen ihm, wo er doch darauf zu sprechen kommt, ganz grobe Verzeichnungen — nur einige wenige Beispiele seien herausgehoben: so wenn er behauptet, in der lateinischen Kirche sei auf dem Gebiete der Anthropologie seit dem Chalcedonense nichts Wesentliches mehr geleistet worden; ja Augustinus selbst bedeute eigentlich eine „starke Abweichung von der allgemein christlichen Auffassung vom Menschen" (7f); „die Trübung der großen Ideen der christlichen Metaphysik — der Idee der Schöpfung (im Thomismus, für den die Schöpfung philosophisch nicht bestätigt werden kann, die man nur in der Ordnung des Glaubens annehmen muß) und der Idee des Gottesbildes (in der Theologie des Protestantismus) ist das traurigste Ergebnis des Abfalls von der Auffassung der Welt und des Menschen, die von Anfang an im Christentum bestand..." (20). Als Gewährsmann für den thomistischen „Irrtum" wagt der Verf. Sertillanges zu zitieren und ist sich dabei nicht bewußt geworden, daß er damit nur eine Behauptung wiederholt, mit der sich Anton Günther eine so schlimme Blöße gegeben hat; weiters: in der katholischen Kirche wird „entsprechend des in ihr wohnenden Juridismus, die Wahrheit auf den Konzilien allein durch ihre kanonische Richtigkeit gewährleistet" (37 Anm. 2), während nach der orthodoxen Lehre die Wahrheit auf den Konzilien nur durch die gnadenreiche Wirkung des Heiligen Geistes garantiert wird, was die Kirche durch die Rezeption der Entscheidungen des Konzils erkennt (37). Nicht so schwerwiegend, aber immerhin kennzeichnend ist es, wenn der Verf. Scheeben als den „maßgebendsten Dogmatiker der katholischen Kirche" bezeichnet (51)! Wenn immer wieder gefordert wird, die katholischen Theologen müßten, um sich und die kommende Generation der Gläubigen für die Union zu bereiten, die Werke der Theologen der getrennten Kirchen studieren, so dürfte man angesichts von Veröffentlichungen wie der vorliegenden wohl auch den gleichen dringlichen Wunsch an die Adresse der Theologen der getrennten Kirchen richten. *L.*

Roger Leys, L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine. 8° (144 S.). Brüssel 1951, L'Edition Universelle. — Es sind in den

letzten Jahren bedeutende Arbeiten über die Theologie Gregors von Nyss erschienen (Balthasar, Daniélou, Lieske, Schoemann, Muckle). So war es nicht leicht, darüber hinaus noch etwas Wesentliches zur Theologie des Nyssenen beizutragen. Doch scheint es Leys gelungen zu sein. Nicht in dem Sinn, daß umstürzend neue Resultate gewonnen wurden. Aber es gelang Leys doch in sorgfältiger Arbeit am Text und in guter Berücksichtigung der genannten Arbeiten an diesen manche nicht unwichtige Retouchen anzubringen, die man berücksichtigen muß. Er stellt den wohl bei Gregor zentralsten Begriff in den Mittelpunkt seiner Darstellung: den Bildbegriff. Er kann so zu fast allen Teilen der Theologie Gregors einen guten Zugang gewinnen, nicht nur zur Anthropologie, zur Gnadenlehre und zur Lehre vom geistlichen Leben, sondern auch zur Ekklesiologie und zur Trinitätslehre (in deren bisherigen Darstellungen der Bildbegriff fast ganz vernachlässigt worden war). Wir können hier die Ergebnisse nicht im einzelnen skizzieren. Es sei nur einiges vermerkt. Die Schau Gottes im Spiegel der Seele und in der Nacht sind nicht zwei Arten der Einigung des Bildes mit Gott, sondern ein und derselbe Weg, der die absolute Transzendenz Gottes unberührt läßt. (Hier hätte es interessiert, ob Gregor eigentlich für die visio *beatifica* eine Schau kennt, die unmittelbarer ist.) Natur und Gnade sind doch deutlicher von einander abgehoben, als dies bei de Lubac, Daniélou und Balthasar hervortritt. (Freilich könnte man immer noch daran zweifeln, daß bei Gregor der Begriff einer Natur vorliegt, die auch ohne die Gnade eine genügend sinnvolle Erfüllung findet.) Gregor ist ein Vertreter einer absoluten Apokatastasis. Hingewiesen sei auf die vorsichtige Interpretation der Lehre von einem Gesammenschen und auf die Darstellung anderer Sonderlehren Gregors (Leiblichkeit und Sünde, Geschlechtlichkeit, Zeitlichkeit und Sünde, Vorstellung vom Paradies usw.). — In einem Exkurs verteidigt L. im Anschluß und Fortführung des Nachweises von E. von Ivanka gegen neueste Einsprache von Balthasar und Schoemann die Authentizität der beiden Homilien „In verba: Faciamus hominem...". Wie es scheint, mit einleuchtenden Gründen. Eine nüchterne, gründliche und ertragreiche Arbeit, die auch eine sehr gute Bibliographie zur Theologie des Nysseners hat. *Karl Rahner S. J.*

Othmar Becker, Die Gnadenlehre des Duns Skotus nach den theologischen Disputationen des Bartholomäus Mastrius. 8° (236 S.). Oberlahnstein 1949. Nohr. — Der Titel dieser römischen Dissertation ist ein wenig mißverständlich. Es handelt sich nicht um die ganze Gnadenlehre, sondern um jene Fragen aus diesem Gebiet, die traditionell zwischen den Systemen des Thomismus, Molinismus usw. strittig sind. Es handelt sich eigentlich auch nicht um die Gnadenlehre des Skotus, sondern um die Gnadenlehre des Mastrius, also um eine Darlegung des Systems, in dem ein *decretum condeterminans* die rechte Mitte zwischen dem Thomismus mit seiner Prädetermination und dem Molinismus mit seinem rein begleitenden Konkurs bilden soll. Von Skotus ist nur insofern die Rede, als der Verf. sich immer wieder fragt, ob die Texte bei Skotus, auf die sich Mastrius beruft, das wirklich beinhalten, was Mastrius sie sagen läßt, ein Verfahren, das einen nützlichen Beitrag zur Gnadenlehre des Skotus bildet, aber Skotus doch nur teilweise zu Gesicht bringen kann. Die Darstellung der Lehre des Mastrius macht den Eindruck eines fleißigen und genauen Referats. Von einer eigentlichen Kritik geistesgeschichtlicher und sachlicher Art sieht der Verf. ab. Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn man manche Fragen etwas knapper zusammengefaßt hätte, dafür aber auf die zentralen Punkte noch etwas näher eingegangen wäre. So muß der Rezensent gestehen, daß er die eigentliche Begründung des *decretum condeterminans*, das „eminentielle und virtuelle Enthaltensein" des geschaffenen Willens und seines freien Entschlusses im göttlichen Willen, auch jetzt noch nicht versteht. *R.*

Bonaventura Kloppenburg, De relatione inter peccatum et mortem. 8° (216 S.). Rom 1951, Orbis Catholicus. — Kloppenburg und sein Mitbruder C. Koser hatten schon in mehreren Artikeln (besonders in der Revista Eclesiastica Brasileira 1947 ff) im Hinblick auf die Lehre und Begründung der Assumptio BMV die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Erbsünde und Tod behandelt. Der entscheidende Punkt der Frage war die richtige Interpretation des 2. Kanons von Orange. In einer zusammenfassenden, vertiefenden und genauen Arbeit nimmt nun in dem vorliegenden Werk K. diese Studien noch einmal auf. Wir können hier zu den Ergebnissen nicht kritisch Stellung nehmen. Dafür sind es der in K.s Studie behandelten Fragen zu viele. Es sei nur ganz kurz (und zwangsläufig vereinfachend) die wichtigsten Fragen dieses Buches genannt, um so auf die Wichtigkeit dieser Arbeit hinzuweisen. In einem ersten Abschnitt wird ein Überblick geboten über die mannigfaltigen und äußerst divergierenden Ansichten in der heutigen Theologie über die genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Tod und Sünde. Der zweite Abschnitt (der wie auch der dritte schon ausgerichtet ist auf eine genaue Interpretation des 2. Kanons des Arausicanums) stellt die Lehre der Pelagianer über diese Frage dar, der dritte die des hl. Augustinus und seiner Schüler. Der vierte Abschnitt ist eine eingehende Interpretation des genannten Kanons. Er ist der eigentliche Kern der Arbeit. Für K. ergibt sich als Ergebnis dieser Interpretation, daß in der gegenwärtigen Heilsordnung jemandem ohne seine eigene Zustimmung die präternaturale Gabe des *posse-non-mori* (auch schon als Verhinderung der Trennung von Leib und Seele) nur als Strafe entzogen werden könne und zwar nur dann, wenn der betreffende sich tatsächlich die Erbsünde zugezogen hat (wenn K. auch davon absieht, zu entscheiden, ob dies alles auch vom Konzil im eigentlichen Sinn definiert sei). Ein fünfter Abschnitt bemüht sich um den Nachweis, daß diesem Ergebnis die Lehre der Kirche nicht entgegensteht, wie diese im Kampf gegen Baius über die Ungeschuldetheit der paradiesischen „Unsterblichkeit" und die Natürlichkeit des Todes festgelegt wurde. Ein sechster Abschnitt bringt einige scholastisch-begriffliche Vertiefungen des erzielten Ergebnisses. Der siebte Abschnitt wendet das Ergebnis auf die Frage des Todes Christi, der getauft sterbenden Kinder und vor allem auf die Frage des Todes und der Assumptio der seligsten Jungfrau an. K. hält zwar daran fest, daß Maria gestorben ist; sie konnte aber nach ihm nur sterben, weil und insofern sie auf ein eigentliches Recht der Bewahrung vor dem Tod freiwillig verzichtete. K. will, wie er selbst sagt, nicht das letzte Wort in dieser Frage gesprochen haben. Man wird gespannt sein auf eine Stellungnahme der Theologen, die, sei es der Sache nach, sei es auch schon in ausdrücklichen Repliken auf die oben erwähnten Aufsätze von K. und Koser, die Schlüssigkeit der Argumentationen K.s bestritten hatten (z. B. Sauras, Lennerz, Balić usw.). Da hier eine Begründung unserer eigenen Meinung über die Thesen K.s nicht gegeben werden kann, sei auch über diese Meinung selbst nichts gesagt. Auf jeden Fall aber ist die Untersuchung K.s wert, daß man sich eingehend mit ihr beschäftigt. Lernen kann man auf jeden Fall aus ihr sehr viel. *R.*

Paul Anciaux, La Théologie du Sacrement de Pénitence au XIIe siècle. 8° (XXXI u. 645 S.). Löwen 1949, Nauwelaerts. — Für eine genaue Geschichte der Bußtheologie ist dieses große Werk von größter Bedeutung. Das ergibt sich schon daraus, daß die Theologie der Buße im 12. Jh. trotz der wichtigen Arbeiten von Schmoll, Landgraf und anderer verhältnismäßig wenig studiert wurde, obwohl gerade im 12. Jh. im Zusammenhang mit der Entwicklung der allgemeinen Sakramentenlehre erst eine eigentliche systematische Theologie des Bußsakramentes aufgebaut wurde. Darum ist dieses große und eingehende Werk ein wesentlicher Dienst an der Geschichte der Bußtheologie. Es verwertet nicht nur in sorgfältigster Weise die gedruckten Quellen, sondern bringt in schier unzähligen Zitaten aus handschriftlichen Quellen (nach

meiner Schätzung) ungefähr 100 Seiten neue Texte, die bisher ungedruck waren und so eine viel genauere Vorstellung von der Entwicklung der Buß theologie ermöglichen. Schon darum wird dieses Buch auf lange Zeit hinau für die Dogmengeschichte unentbehrlich bleiben. Sein sachlicher Inhalt kann und braucht hier nicht dargestellt werden. Nach einem ersten Teil über di Buße im 11. Jh. (7—55), bietet es zunächst einen Überblick über di theologische Literatur, die im 12. Jh. über die Buße handelt (58—135 und stellt dann in zwei weiteren großen Teilen die Bußtheologie der erste (138—353) und der zweiten Hälfte des 12. Jh. (356—607) dar. Entsprechend den Gesichtspunkten der damaligen Theologie selbst ist diese Darstellung vo allem gruppiert um die Frage der Notwendigkeit des Bekenntnisses und di Frage der priesterlichen Schlüsselgewalt. Da somit die ganze Bußtheologie in engen Anschluß an die damaligen Fragestellungen in einem durch lange Zitat gestützten, geduldigen Verhör der einzelnen Theologen dargestellt wird, ist ein größtmögliche Objektivität der Darstellung gewährleistet, eine Darstellung, be der der Verfasser hinter seinem Gegenstand fast ganz zu verschwinden droht Diese Vorzüge des Werkes haben natürlich auch ihre Nachteile. Man wird e zwar dem Verf. nicht im geringsten zum Vorwurf machen dürfen, daß di Gesamtergebnis für die bisherige Dogmengeschichte über die Buße im 12. Jh keine eigentlichen Überraschungen bringt. B. Poschmann z. B. hat in seine neuen zusammenfassenden Darstellung der Bußgeschichte Anciaux zwar noch zitiert, wohl aber nicht mehr verwenden können. Trotzdem hätte er wohl kaum irgendwelche wesentlichere Korrekturen an seiner Geschichte der frühscholast schen Bußtheologie anbringen müssen. Wie gesagt, diese Tatsache bedeute nicht im geringsten einen Vorwurf gegen A. Im Gegenteil, sie ist aus der Natu der Sache zu erklären und zeigt nur die Objektivität des Verf. Aber man hätte vielleicht wünschen können, daß A. sich etwas ausdrücklicher mit der ihm natürlich gut bekannten Literatur über die Bußtheologie des 12. Jh. auseinander gesetzt hätte; Darstellung der bisherigen Ansichten über das Thema, An merkungen über abweichende Ansichten usw. fehlen so gut wie ganz. Und dann vor allem: wäre es auch bei Wahrung der gleichen nüchteren Objektivität in der Darstellung der Lehren dieses Jahrhunderts nicht möglich gewesen, auch Gesichtspunkte herauszuarbeiten, die zwar in der damaligen Theologie selbst nicht so thematisch waren, wie etwa über die Notwendigkeit der Beicht und die Ausdehnung und Natur der priesterlichen Schlüsselgewalt, die aber uns heute ebenso sehr interessieren, gerade weil sie damals weniger Gegenstand einer schon reflexen Theologie waren? So findet man z. B. über den ekklesiologischen Aspek des Sakramentes (Schuld als Verstoß gegen die Kirche; Buße als Wiederversöh nung mit der Kirche usw.) ziemlich viel Material bei Anciaux, aber keine solche Fra gen aufarbeitende Darstellung. Dasselbe gilt für andere Fragen: Wesen der *satisfactio*, der Reue usw. Man ist fast versucht, das methodologische Problem aufzuwerfen ob die Dogmengeschichte, die wirklich der Dogmatik von heute dienen will (und das ist doch ihr letzter Zweck), nicht gerade die Lehre einer früheren Zeit unter Gesichtspunkten und Fragestellungen betrachten muß, die damals nicht „thematisch" waren? Ob im anderen Fall die Dogmengeschichte nicht zu wenig als Ferment für die Zukunft der Dogmatik wirkt? Oder anders ausgedrückt: muß der Historiker und der Dogmatiker nicht eine engere Arbeitsgemeinschaft eingehen als in einem Buch wie dem Anciauxs, von dem doch unmittelbar wenig Impulse ausgehen zu neuen Fragestellungen für die heutige Dogmatik? — Wie dem auch sein mag, auch so ist dieses Buch ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Bußtheologie, der den Verfasser in die Reihe der bedeutendsten heutigen Historiker dieser Theologie wie Galtier, Poschmann usw. stellt.

R.

Eugène Masure, Le Sacrifice du Corps Mystique. 8° (206 S.). Paris 1950, Desclée de Brouwer. — Der bekannte Theoretiker des Meßopferbegriffs legt hier in kurzen, klaren Kapiteln seine Ansichten dar. Ihm geht es darum, eine Synthese zwischen der Oblations- und der Immolationsschule zu gewinnen, oder wenn man will, zwischen der Theorie De la Tailles und der realistischeren Odo Casels. Dabei akzeptiert er aber nicht die metahistorische Gegenwart des Kreuzopfers, sondern sieht, gestützt auf den Hebräerbrief, die *res et sacramentum* in der Gegenwart der *victima aeterna*. Es ist zu bedauern, daß M. die einschlägige deutsche Literatur nicht berücksichtigt (mit Ausnahme von Casels Werk „Das christliche Kultmysterium", das ihm in französischer Übersetzung vorlag). Sonst hätte er bemerken müssen, wie sehr sich seine Ansichten mit denen Söhngens treffen, die dieser in seiner Abhandlung „Das sakramentale Wesen des Meßopfers" niedergelegt hat. Beide betonen stark den sakramentalen Charakter des Meßopfers und benützen die scholastischen Begriffe des *sacramentum*, der *res et sacramentum* und der *res*. Während aber M. die von der Enzyklika „Mediator Dei" übernommene Lehre Billots als unbefriedigend ansieht, erkennt Söhngen, wohl tiefer als M., daß die Immolation sakramental zu begreifen ist. Während aber bei Söhngen das Relative des Meßopfers mehr in den Vordergrund tritt, sucht M. das Meßopfer als *sacrificium proprium* zu sichern, obwohl nicht ganz klar wird, warum die Gegenwärtigsetzung der *victima caelestis* als Opfer angesehen werden kann. *E. Gutwenger S. J.*

Arthur F. Krueger, Synthesis of Sacrifice according to Saint Augustine. A Study of the Sacramentality of Sacrifice (Dissertationes ad lauream 19). 8° (171 S.). Mundelein (Illinois) 1950, Seminary. — In der fleißig gearbeiteten Dissertation geht es um eine zusammenfassende Schau der augustinischen Lehre vom Opfer. In vier Abschnitten werden behandelt: das Opfer im allgemeinen; die Opfer des Alten Bundes; das Kreuzopfer; das Meßopfer. Ausgehend von der Definition: *sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est*, zeigt der Verf. zuerst, wie nach Augustinus alle guten Akte der Gerechten und alle Reueakte des Sünders geistige Opfer darstellen. Die augustinische Sakramentenlehre glaubt er auf zwei Grundbegriffe zurückführen zu können: einen mehr allgemeinen und einen andern, der außer den Elementen des allgemein gehaltenen Grundbegriffs noch jenes der unfehlbaren Wirkursächlichkeit enthält. Der Verf. beschäftigt sich mit dem allgemein gehaltenen Grundbegriff. Leider weist er sich nicht darüber aus, wieso er ermächtigt ist, für das augustinische *sacramentum* zwei Grundklassen zu entwerfen. In seinem Buch „Pour l'histoire du mot sacramentum" (1924) S. 16 hatte J. de Ghellinck geschrieben, das augustinische Wort *sacramentum* weise eine unglaubliche Verschiedenheit des Inhaltes auf. Wäre es da nicht angezeigt gewesen, eine Rechtfertigung für die Einteilung in zwei Grundklassen zu liefern, um den späteren Ausführungen eine solide Grundlage zu sichern? — Bei der Analyse des augustinischen Opferbegriffs wird mit Recht ein besonderes Gewicht auf die *unio cum Deo* als dem vornehmsten Ziel des Opfers gelegt. Das äußere Opfer wäre dann ein Zeichen für das innere Verlangen nach der Einigung mit Gott. Der Verf. macht darauf aufmerksam, daß Augustinus im Gegensatz zu den Scholastikern alle Akte, die uns mit Gott vereinen, für echte Akte der *religio* hält, woraus sich ergibt, daß der augustinische Begriff der *religio* weiter gespannt ist als jener der scholastischen Theologie. Im ersten Teil der Dissertation wird außerdem sehr genau die Tatsache herausgearbeitet, daß nach Augustinus das innere Opfer sichtbar dargestellt werden muß und dafür eine Immolation verlangt: *omne quod sacrificatur, Deo occiditur* (Serm. 299 n. 3; PL 38, 1368). De la Taille dürfte deshalb fehlgegangen sein, als er Augustinus zum Gewährsmann seiner Opfertheorie erklärte. Wichtig scheinen noch die Ausführungen über das Laienpriestertum im vierten Teil der Dissertation. Mit Hilfe leicht hingeworfener

und weit verstreuter Stellen des hl. Augustinus baut der Verf. folgendes Bi zusammen: Alle Nur-Getauften sind Priester im uneigentlichen Sinne d Wortes (*improprie*), d. h. sie sind in keiner Weise sichtbar als Priester. Wenn d eigentliche Priester Christus opfert, so opfert er unter denselben Zeichen au den mystischen Herrenleib. Wenn die sakramentalen Gestalten Christus un sein Opfer bezeichnen, dann bezeichnen sie zugleich die mystischen Glieder d Herrn und deren inneres Opfer. Insofern das äußere Opfer Symbol des inne Opfers ist, kann der Laie wegen seiner inneren Opfergesinnung als unsichtbar Priester angesehen werden; im äußeren Opfer wird er aber auch sichtbare Opfe gabe. Durch ihr Priestertum geben die Laien den sichtbaren Opferzeichen je Realität, die ihnen zukommen muß, soweit sie sakramental die Laienchris als Opfergabe bezeichnen. G.

Kirchenrecht

Heribert Jone O. F. M. Cap., Das Gesetzbuch der lateinischen Kirche. I: Allge Normen und Personenrecht. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. 8° (707 S. Paderborn 1950, Schöningh. Geb. DM 27.—. — Diese in verhältnismäßig kurz Zeit erscheinende zweite Auflage ist ein Beweis, daß die Eigenart des Werk Anklang gefunden hat. Dieselben Eigenschaften, die der Moraltheologie desselb Verf. eine weite Verbreitung verschafft haben, finden wir auch hier. Wie Jo im Vorwort vermerkt, wollte er kein hochwissenschaftliches Werk schaffe sondern den Priestern in der Praxis wie religiös interessierten Laien einen klar und ausführlichen Kommentar der einzelnen Kanones des Codex geben. D neuesten Entscheidungen sind eingearbeitet und die Sonderverhältnisse un Sonderbestimmungen in Deutschland berücksichtigt. Bei den einzelnen Kanone wird auf die anderen sachlich zusammenhängenden Kanones hingewiesen, s daß der Leser jederzeit einen vollständigen Überblick über eine Frage bekomm Wer sich eine Vertiefung eines aufgeworfenen Problems wünscht, findet in d angeführten Literatur die nötigen Unterlagen. Wie die Moraltheologie wir auch das „Gesetzbuch" vielen Seelsorgern unentbehrlich werden.

A. Gommenginger S. J.

Eduard Eichmann (†), **Lehrbuch des Kirchenrechts.** Neu bearbeitet vo Klaus Mörsdorf. II. Bd.: Sachenrecht; III. Bd.: Prozeß- und Strafrecht. 6. völlig veränderte Auflage. 8° (503 u. 504 S.). Paderborn 1950, Schöningh. Geb. DM 18.—. — Die Vorzüge, die den ersten Band auszeichnen, sind auch bei de beiden vorliegenden Bänden zu vermerken, mit denen das Werk abgeschlosse ist. Souveräne Beherrschung der Materie, ausgedehnte Kenntnis der einschlägige Literatur, klare Darstellung und ein interessanter und gelungener Versuch, ein deutsche Fachsprache zu schaffen. Damit hat uns der Verfasser ein Werk ge schenkt, das zum Besten der neueren kanonistischen Literatur gehört. Wen wir bei einigen Punkten eine Kritik vorbringen, so möchten wir nur einen schwachen Beitrag zur Vervollkommnung leisten. Band II, S. 185, ist der Au druck Klosterprofeß unglücklich, weil es eine feierliche Profeß gibt, die nich Klosterprofeß ist, wie z. B. in der Gesellschaft Jesu. Beim Ehehindernis de Verbrechens, a), vorletzter Satz, wäre hinzuzufügen: und nicht zurückgezoge vor dem Ehebruch. Denn das Versprechen kann zurückgenommen werden dann entsteht das Hindernis nicht. Einig sind wir mit dem Verf., daß der Kirchen bann nicht Ausschluß aus der Kirche ist, aber auch keine Absonderung vo der aktiven Kirchengemeinschaft; auf jeden Fall nicht mehr als beim Interdikt Der Ausdruck in Kanon 2257: *qua quis excluditur a communione fidelium* ist nu ein historischer Überrest der alten Bußdisziplin, der heute ohne Bedeutung ist vgl. unseren Artikel: Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchen gliedschaft? ZkTh 73 (1951) S. 1—71. Beizupflichten ist auch dem Verf., da das Delikt der Häresie nicht entsteht, wenn sie ohne Zeugen allein ausgesproche wird. Dagegen glauben wir nicht, daß wenn die Doppeltrauung aus schwe

wiegenden Gründen geduldet wird (III, S. 423), die Schuldigen der Zensur nicht verfallen. Die Katholiken des Kanon 2319 sind alle, die irgend einmal zur katholischen Kirche gehört haben, also ist Kanon 1060 nicht maßgebend; er ist eine Sonderbestimmung. Solange keine authentische Antwort vorliegt, verfallen der Exkommunikation nur diejenigen, die gegen c. 1063 § 1 eine Ehe vor einem nichtkatholischen Religionsdiener eingehen, weil wir uns im Strafrecht befinden. *G.*

Herm. Müssener, Das katholische Eherecht in der Seelsorgepraxis. 3., neubearb. u. verm. Aufl. mit den eherechtlichen Sonderbestimmungen der deutschen Diözesen. 8° (446 S.). Düsseldorf 1950, Patmosverlag. — Das vorliegende Eherecht will dem Seelsorger helfen in der wichtigen Aufgabe der praktischen Durchführung der kirchlichen Maßnahmen und Bestimmungen. Unter Vermeidung eines wissenschaftlichen Apparates und wissenschaftlicher Kontroversen werden darin die wichtigsten Bestimmungen des geltenden Eherechts, soweit der Seelsorger sich mit ihnen befassen muß, dargelegt und an praktischen Beispielen besprochen. Besonders wertvoll sind die im Anhang beigefügten Sonderbestimmungen aller deutschen Diözesen und die vorgedruckten Formulare, die dem Seelsorger eine große Hilfe sein werden. Dieses praktische Eherecht wird ihm daher oft von größerem Nutzen sein als streng wissenschaftliche Handbücher, die mit ihren Kontroversen ihn unsicher machen. Auf einen Druckfehler möchten wir hinweisen: Die slowakischen Diözesen auf S. 54 Nr. 9 und 11 heißen Neusohl bzw. Banská Bystrica und Rosenau bzw. Roznava. *G.*

Johann Gamberoni, Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern. Grundsätzliches nach den Moralisten von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. 8° (XII u. 157 S.). Brixen 1950, Weger. — Die Moralisten sahen sich bei der Reformation vor neue Probleme gestellt. Wie sollten sich die Katholiken zu den Neugläubigen verhalten bei ihrem Zusammenleben? Die Lösung dieser Frage wurde natürlich nicht gleich gefunden. Das Buch, eine These der Päpstlichen Gregorianischen Universität in Rom, schildert die langsame und mühsame Herausarbeitung einer Antwort aus der damaligen konkreten Situation. Das Werk hat zwei Hauptteile: einen geschichtlichen Längsschnitt und das Grundsätzliche. Der erste Teil, der den größten Raum einnimmt, zeigt, daß man zuerst alte Prinzipien anzuwenden versuchte, die früher bei lokalen Häresien Erfolg hatten: vollständige Meidung der Häretiker und Bekämpfung mit allen Mitteln, auch und vielleicht vor allem der Gewalt. Man sah aber ein, daß diese Grundsätze in der Reformationszeit versagen mußten, wo ganze Länder von der Kirche abfielen und die Katholiken nur eine Minderheit bildeten, deren Bestand gefährdet war. Diese Einsicht setzte sich zuerst bei den Moralisten durch, die aus eigener Erfahrung die Situation in den nördlichen Ländern kannten. Bei der Herausarbeitung von neuen Grundsätzen gingen sie allerdings manchmal zu weit. Die Moralisten in den Ländern mit kirchlicher Einheit hielten länger an den alten Grundsätzen fest. In der Mitte des 17. Jh. hatte man eine Mittellinie gefunden, die den veränderten Verhältnissen Rechnung trug und die in den Hauptstrukturen bis heute ihre Gültigkeit behalten hat. Die interessante Arbeit zeigt, wie schwer es ist, sich vom Herkömmlichen frei zu machen und wie leicht jede Doktrin einer gewissen Starrheit verfällt, wenn sie sich vom vollen Leben entfernt. Die Schilderung des damaligen Ringens ist für unsere heutigen Unionsbestrebungen besonders wertvoll, weil sie uns vor zwei Gefahren warnt: vor krampfhaftem Festhalten an einer veralteten Mentalität und vor der Verwischung dogmatischer Gegensätze. *G.*

Jeremiah J. Smith O. F. M. Conv., The Attitude of John Pecham toward Monastic Houses under his Jurisdiction. A Dissertation. Studies in Medieval History, N. S. 13). 8° (X u. 172 S.). Washington 1949, The Catholic University of America Press. — Papst Nikolaus III. hatte persönlich den Franziskaner

John Pecham zum Erzbischof von Canterbury ernannt, obwohl das Kapitel a Bitten des Königs einen anderen Kandidaten gewählt hatte. Die kirchliche G sinnung und der religiöse Eifer des neuen Primas waren der römischen Ku bekannt, an der Pecham als Magister Sacri Palatii gewirkt hatte. Gleich na seiner Ankunft in England begann er seine Reformtätigkeit. Die Dissertati behandelt einen Ausschnitt davon: Pecham und die Klöster unter seiner Ju diktion. Seine Sorge galt sowohl der wirtschaftlichen als auch der geistliche Sanierung. Damals waren fast alle Klöster in England tief verschuldet. I seinen Visitationen untersuchte der Primas die Ursachen und schrieb gena und konkrete Maßnahmen vor, um diesen Übelstand zu beheben: Eine zentra sierte Geschäftsführung innerhalb des Klosters, die Errichtung von Senio kapitel, die die Einnahmen und Ausgaben zu überwachen hatten, die Bew schaftung der Außengüter durch weltliche Verwalter, die vom Kloster genau überwachen waren. Noch mehr am Herzen lag ihm die geistliche Reform. D strenge Beobachtung der Klausur und des Stillschweigens wurde verlangt, d Chorgebet durfte nicht mehr in der verkürzten Form gebetet werden, das Fleis verbot wurde für die Benediktiner eingeschärft. Manchmal überschritt der Er bischof seine Befugnisse, was zu Beschwerden Anlaß gab. In dem Streit zw schen den Mönchen und den Bettelorden war seine Haltung nicht immer u parteiisch. Die Dissertation entwirft ein anschauliches Bild der damaligen re giösen Verhältnisse in England. *G.*

Meletius M. Wojnar O. S. B. M., De Regimine Basilianorum Ruthenoru a Metropolita Josepho Velamin Rutskyj instauratorum. 2. Aufl. (Analec O. S. B. M. II, 1, 1). 8° (XX u. 218 S.). Romae 1949, PP. Basiliani (Pian Madonna dei Monti 3). — Um die Bedeutung der Reform herauszustellen, gi der Verf. in der Einleitung einen Überblick über die Regierungsform vor 16 Die Klöster, die nach der Regel des Basilius lebten, waren unabhängig v einander und standen unter der Jurisdiktion der Ortsbischöfe. Doch gab es eini Klöster mit dem *ius stauropegii*, d. h. dem Metropoliten unterworfen mit Au schluß des Ortsbischofs. Auch die Klöstergründer und Stifter hatten weitgehen Rechte, vor allem, wenn sie Fürsten waren. Im Gegensatz zum lateinische Kirchenpatronat, blieben diese Klöster Eigentum der Stifter. Jedes Klost hatte seinen lebenslänglichen Hegumenos; die Oberen der bedeutendsten Klöst hießen Archimandriten und nur sie mußten die *benedictio* empfangen. Ihne zur Seite stand der Rat der Senioren. Diese Struktur bestand bis zur Union d ruthenischen Kirche. Weil die Bischöfe dem Mönchstand entnommen wurde war die Haltung der Klöster von größter Bedeutung für den Fortbestand d Union. Eine innere und äußere Reform war das große Anliegen des Metropolit Rutskyj. Jesuiten, die er sich erbeten hatte, waren seine Helfer. Die Klöster a seinem Gebiet vereinigte er zu einer Kongregation mit einem Protoarchimandrite an der Spitze. Viele Fragen der Regierungsform fanden nicht gleich eine definitiv Lösung: wer Protoarchimandrit sein sollte, der Metropolit oder ein Mönc lebenslänglich oder für bestimmte Zeit, Abhängigkeit von der kirchliche Hierarchie oder Exemption. Später wurden die bisher autonomen Klöster i einer zweiten Kongregation zusammengefaßt und auf Drängen des Hl. Stuhl zu einem Orden vereinigt. Ein starker Einfluß des lateinischen Ordensrechts machte sich geltend. An der Spitze des Ordens steht ein Protoarchimandri der kein Bischof sein kann, ihm zur Seite ein Generalkapitel. Der Orden ist i Provinzen eingeteilt, zuerst zwei, später vier, von einem Provinzial geleitet. D Provinzen schicken Konsultoren, die den Rat des Protoarchimandriten bilde In Rom ist der Orden vertreten durch einen Prokurator. Alle diese Ämter sin nicht lebenslänglich. Gegen den Willen der Bischöfe und des Metropoliten wurd der Orden exempt, aber das tridentinische Institut der *delegati Sedis Apostolica* wurde auf die ruthenischen Bischöfe ausgedehnt. Bei der Teilung Polens kam es

Teil des Ordens unter russische Herrschaft, war Eingriffen der Zaren ausgesetzt und später vollständig getrennt. Die Klöster auf österreichischem Gebiet mußten sich die Reglementierung des Josefinismus gefallen lassen. Die letzte Reform geschah 1882 auf Grund der Konstitution Leos XIII. „Singulare praesidium". Das Buch entwirft ein anschauliches Bild der Schicksale des Basilianerordens, der heute wieder schweren Prüfungen unterworfen ist. *G.*

John F. Broderick S. J., The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England 1829—1847 (Analecta Gregoriana 55, B 9). 8° (XX u. 237 S.). Rom 1951, Università Gregoriana. — Eine zufriedenstellende Geschichte der Repealbewegung ist bis heute noch nicht geschrieben worden. Deshalb ist es zu begrüßen, daß der Verf. sich diesen Gegenstand zum Thema seiner Dissertation ausgewählt und innerhalb des gesteckten Rahmens erschöpfend behandelt hat. Quellen der Arbeit sind die zum größten Teil noch unveröffentlichten Dokumente in den römischen und englischen Archiven, besonders dem der Propagandakongregation, der damals Irland unterstand, und der englischen Gesandtschaft in Florenz. Von Bedeutung sind auch die damaligen Zeitungen mit den Reden der führenden Persönlichkeiten und den Berichten über die Massenversammlungen, damals eine Neuheit. Der Hl. Stuhl stand den Volksbewegungen mit Mißtrauen gegenüber; denn auch im Kirchenstaat gärte es, und die erwachenden demokratischen Gedanken und Bewegungen wurden nur zu oft als Aufstand gegen die von Gott gewollte Autorität angesehen. Die soziale Frage — denn das soziale Elend war ein Hauptfaktor der Volksbewegungen — wurde noch nicht in ihrer Wichtigkeit erkannt. Andererseits waren in Polen und Irland die politischen Freiheitskämpfe auch ein Kampf der unterdrückten Völker für ihre religiösen Freiheiten. Daher eine Zwiespältigkeit bei den maßgebenden Ratgebern der Päpste in der Beurteilung dieser Frage. Dazu kam, daß der Klerus eine Führerstellung in der Repealbewegung einnahm, die ohne ihn, wie O'Connel immer betonte, unmöglich gewesen wäre. War dies aber nicht ein Verrat an der rein geistlichen Mission des Klerus, wie ein Beiseitestehen ein Verrat am Volk war? Die englische Regierung verlangte ein Eingreifen des Hl. Stuhles und fand Unterstützung bei der österreichischen Regierung unter Metternich. O'Connel bestritt die Zuständigkeit des Hl. Stuhles in dieser rein politischen Angelegenheit in seinen Reden und in einem Schreiben an den Papst: I know of no foreign prince whom, in temporal matters, the Catholics of Irland would more decidedly resist, than the pope; and this whilst they respected and recognized his spiritual authority (24) ... because, as on the one hand we refuse to submit our religious concerns to the controul of our temporal chief; so, on the other hand, we cannot admit of any right, on the part of the Holy See, to investigate our political principles, or to direct our political conduct (24f). Die irischen Bischöfe waren nicht immer einig in der Beurteilung der Repealbewegung, vor allem der Stellung des Klerus und der praktischen Folgerungen, die aus den päpstlichen Anweisungen zu ziehen waren. Die vorliegende Arbeit gibt uns ein objektives Bild dieser komplizierten Situation und seiner Lösungsversuche. *G.*

Aus dem Kampf um die Schule. Dokumente und Verhandlungen aus den Jahren 1936—1940 um den Abbau des Gymnasiums am Lietzensee, Berlin-Charlottenburg. Hrsg. von Peter Friedrichs S. J. (Das christliche Deutschland 1933 bis 1945, herausgegeben von einer Arbeitsgemeinschaft katholischer und evangelischer Christen. Katholische Reihe, Heft 11). 8° (116 S.). Freiburg 1951, Herder. DM. 5.80. — An einem konkreten Beispiel wird der Kampf des Dritten Reiches gegen die konfessionelle Schule geschildert. Der Leser erlebt den schon von vornherein aussichtslosen Kampf von seiten der Schulleitung, des Episkopates und des Hl. Stuhles, um das Unglück der Aufhebung abzuwenden. Interessant sind die unveröffentlichten offiziellen Dokumente, welche die Brutalität, Verlogenheit und bewußte Rechtsbrechung der damaligen Behörden belegen,

aber auch zeigen, daß die kirchlichen Behörden ernsthaft sich zur Wehr gesetz haben. In einem totalen Staat ist auf die besten Gesetze und heiligsten Beteuerun gen kein Verlaß. Deshalb — und das ist die Lehre des Buches — ist schon vorbe größte Wachsamkeit am Platz, klare Grundsätze, die jeder propagandistische Vernebelung widerstehen, und entschlossener, opferbereiter Zusammenschlu aller Christen, um die Grundrechte der Eltern zu verteidigen. *G.*

Nikolaus Grass, Die Kirchenrechtslehrer der Innsbrucker Universität von 167 bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte Österreichs. Sonde abdruck aus den Veröffentlichungen des Museum Ferdinandeum 31 (Innsbruc 1951) 157—214. Innsbruck, Wagner. S 25.— (Im Buchhandel erhältlich.) – J. Fr. v. Schulte hatte bei der Abfassung seiner Geschichte der Quellen un Literatur des Canonischen Rechts ursprünglich beabsichtigt, auf die einzelne Universitäten näher einzugehen und zu untersuchen, welche Verdienste di einzelnen für das kanonische Recht gehabt haben. Aber der Mangel an erreich baren Unterlagen zwang ihn, diesen Plan aufzugeben. Um diese Lücke fü Innsbruck zu füllen, hat der bekannte Rechtslehrer Prof. Nikolaus Grass di vorliegende Arbeit verfaßt. Das erste Kapitel schildert das Kirchenrecht i den Händen der Jesuiten von 1672 bis 1771. Das Kirchenrecht wurde damal ausschließlich an der juristischen Fakultät gelehrt, dort aber auch von den Theologen besucht und ziemlich gründlich gelernt (S. 167). Es werden al Professoren aufgeführt, je mit einer kurzen Würdigung. Ihre Bedeutung is unterschiedlich, weil eine Reihe von ihnen leider oft das Fach wechselten. Trot dem finden wir einige bekannte Namen wie Jakob Wex, F. X. Zech, Jose Biner. Auch Schmalzgrueber lehrte kurze Zeit in Innsbruck. 1770 mußten di Jesuiten den Lehrstuhl aufgeben, weil sie in Wien wegen ihres Ultramontanismu verdächtig waren. Das Kirchenrecht wurde dann im josefinistischen Geist vo getragen, aber ohne wissenschaftliche Förderung (S. 175). Erst von 1849 a wurden die österreichischen Juristenfakultäten aus dem Zustand wissenschaft licher Stagnation herausgeführt und die historische Methode gelangte zum Durchbruch (S. 176). Unter den Lehrern finden wir anerkannte Autoritäte in ihrem Fach, wie Georg Phillips, Freiherr v. Moy de Sons, der Gründer de noch heute erscheinenden Archivs für kath. Kirchenrecht, Fr. Maassen, Heinric Singer, der Herausgeber der Summa decretorum des Magister Rufinus, L. Wah mund und G. Ebers. 1857 wurde die theologische Fakultät wiederhergestell mit einem eigenen Lehrstuhl für Kirchenrecht. Auch hier sind bekannte Name wie Nikolaus Nilles, J. Biederlack, J. v. Führich. Der Verfasser bedauert, daß die theologischen Kanonisten die Rechtsgeschichte vernachlässigt haben und wünscht einen engeren Kontakt zwischen dem Recht im allgemeinen und dem Kirchenrecht an den theol. Fakultäten. Darin kann man ihm beipflichten. Es wäre zu wünschen, daß auch andere Universitäten uns einen so interessanten Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechts schenken würden. *G.*

BÜCHEREINLAUF

L'Attività della Santa Sede nel 1950. Pubblicazione non ufficiale. 8° (703 S.) Tip. Poligl. Vaticana.

Bacher A., Dornen und Kronen im Frauenleben. Ein Ehebuch. 8° (119 S.) Innsbruck 1951, Rauch. S 19.50.

Becker K.-Peter M., Das heilige Vaterunser. Ein Werkbuch. 8° (328 S.) Freiburg 1951, Herder.

Bertalanffy L. v., Theoretische Biologie II: Stoffwechsel, Wachstum. 2., vollst. neu bearb. Aufl. 8° (418 S., 117 Abb.) Bern 1951, Francke. sFr 43.50.

Bibel-Lexikon, hrsg. von *H. Haag* in Verb. mit *van den Born*. Lief. 1. 4° (XIII S. u. 196 Sp.) Einsiedeln 1951, Benziger. DM 8.80.

Bonkamp B., Die Psalmen nach dem hebräischen Urtext übersetzt. 8° (643 S.) Freiburg i. Br. 1949, Visarius.

Brinkmann B., S. J., Kleines katholisches Kirchenlexikon. 8° (318 S.) Kevelaer 1951, Butzon u. Bercker. DM 9.80.

W. Bulst S. J., Wir beten an. Eucharistische Andachten für das Kirchenjahr. 12° (304 S.). Kevelaer 1951, Butzon u. Bercker. Geb. DM 4.20.

Ceuppens F., O. P., Quaestiones selectae ex epistulis s. Pauli. 8° (IX u. 234 S.) Romae 1951, Marietti.

Deman Th., O. P., Aux origines de la théologie morale. Conférence Albert-le-Grand. 8° (115 S.) Paris 1951, Vrin.

Dillenschneider C., C. SS. R., Le mystère de la corédemption mariale. Théories nouvelles. 8° (170 S.) Paris 1951, Vrin.

Di Napoli J., Manuale philosophiae III.: Theologia rationalis, ethica, paedagogia, aesthetica, historiologia. IV: Supplementum. 8° (564 u. 200 S.) Roma 1951, Marietti.

Eckhart, Meister, Vom mystischen Leben. Eine Auswahl aus seinen deutschen Predigten (Sammlung Klosterberg, Europäische Reihe). 8° (87 S.) Basel 1951, Schwabe. sFr 3.50.

Galtier P., S. J., Aux origines du sacrement de pénitence (Analecta Gregoriana 54). 8° (XI u. 221 S.) Romae 1951, Univ. Gregoriana.

Gardet L., La pensée religieuse d'Avicenne (Etudes de philosophie médiévale 41). 8° (235 S.) Paris 1951, Vrin.

Gindele C., O.S.B., Lebendiger Choral. 8° (215 S.) Regensburg 1951, Pustet. DM 9.50.

Hamann J. G., Sämtliche Werke III.: Sprache, Mysterien, Vernunft, 1772–1788. 8° (493 S.) Wien 1951, Herder. S 158.–, Subskr. S 142.–.

Herder, Im Dienst am Buch. Bartholomä Herder, Benjamin Herder, Hermann Herder. 8° (XII. u. 504 S.).

Hessen J., Die Werte des Heiligen. Eine philosophische Schau der religiösen Wertwelt. 2. Aufl. 8° (241 S.) Regensburg 1951, Pustet. DM 9.50.

Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres, Martyre de Polycarpe. Texte grec, introduction, traduction et notes de *Th. Camelot O. P.* 2. éd. revue et augm. (Sources chrétiennes 10). Paris 1951, Editions du Cerf. F 810.

Iserloh E., Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther (Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 10). 8° (60 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 3.50.

Keller J., M. M., Du kannst die Welt verwandeln. 8° (439 S.) Nürnberg 1951, Sebaldus-Verl.

Jarlot G., S. J., Compendium ethicae socialis. 8° (192 S.) Romae 1951, Univ. Gregoriana.

König F., Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte. Unter Mitarbeit von *Bardy, Böhl, Bonsirven* u. a. Bd. I.–III. 8° (XIII u. 674, 784, 776 S.) Wien 1951, Herder. Subskr. S 515.–.

Kuyper E., O. F.M., De separatione tori, mensae et habitationis ratione adulterii juxta CIC (Collectanea Franciscana Neerlandica 10, 1). 8° (88 S.) 's-Hertogenbosch 1951, Malmberg (Emmaplain 2). Fl 5.–.

Langdraf A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik I: Die Gnadenlehre I. 8° (302 S.) Regensburg 1952, Pustet. DM 23.–, Subskr. DM 19.50.

Landgraf A. M., Der Sentenzenkommentar des Kard. Stephan Langton hrsg. (Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters 37/1).

8 (XXXIX u. 158 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 12.50.

Leonardi P., L'evoluzione dei viventi. 8° (359 S., 154 Abb.) Brescia 1950, Morcelliana.

Lotz J.-Vries J. de, Die Welt des Menschen. Ein Grundriß christlicher Philosophie. 8° (470 S.) Regensburg 1951, Pustet. DM 12.50.

Miscellanea Biblica et orientalia R. P. Athanasio Miller completis LXX annis oblata cura *A. Metzinger O.S.B.* (Studia Anselmiana 27—28). 8° (VIII u. 511 S.) Romae 1951, Herder.

Möller J., Existenzialphilosophie und katholische Theologie. 8° (226 S.) Baden-Baden 1952, Verl. f. Kunst u. Wiss.

Not und Auftrag der Verkündigung. Eine Aufsatzreihe. Hrsg. von *J. Gerads.* 8° (107 S.) Aachen 1950, Volk.

Pan E., Katechetische Stundenbilder für die Hauptschule I/1. 2. 8° (112 u. 103 S.) Mödling 1951, St. Gabriel. S 27.—.

Paniker R., El concepto de naturaleza. Análisis histórica y metafísica de un concepto. 8° (447 S.) Madrid 1951, Inst. „Luis Vives" de Filosofia.

Paschini P., Eresia e riforma cattolica al confine orientale d'Italia (Lateranum, N.S. 17/1—4). 8° (223 S.) Roma 1951, Athenaeum Lateran.

Pfleger K., Im Schatten des Kirchturms. Stille Erlebnisse. 4. Aufl. 8° (336 S.) Paderborn 1952, Schönigh. DM 8.80.

Plenk H., Die Beseeltheit der Lebewesen (Sammlung Bios 9). 8° (71 S.) Wien 1950, Hollinek. S 22.—.

Schmidt H., Philosophisches Wörterbuch. 11. Aufl., völlig neu bearb. von *J. Streller* (Kröners Taschenausgabe 13). 12° (656 S.) Stuttgart 1951, Kröner. DM 15.—.

Schrödinger E., Naturwissenschaft und Humanismus. 8° (88 S.) Wien 1951, Deuticke. S 18.—.

Schweigen, Vom, der Frau in der Kirche (Die Hegge 6/7). Paderborn 1951, Schöningh. DM 2.70.

Studien, Ostkirchliche. 1. Bd. 1. Heft. 8° (70 S.) Würzburg 1952, Augustinus-Verl. Jährl. 4 Hefte. Einzelheft DM 4.—, Abonn. DM 15.—.

Thomas Aq., Super evangelium Matthaei lectura. Cura *P. R. Cai O. P.* Ed. V. revisa. 8° (IX u. 429 S.) Romae 1951, Marietti.

Vona C., L'Apologia di Aristide. Introduzione, versione dal siriaco e commento (Lateranum, N. S. 16/14). 8° (XVIII u. 169 S.) Romae 1950, Facultas Theol. Pont. Athenaei Lateranensis.

Watkin E. I., A philosophy of form. 8° (XXVIII u. 442 S.) London 1950, Sheed and Ward. Sh 21.—.

Weingartner J., Unterwegs. Lebenserinnerungen. 8° (196 S.) Innsbruck, 1951, Rauch. S 38.50.

Williams M. E., The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius (Analecta Gregoriana 56). 8° (XV u. 130 S.). Romae 1951, Univ. Gregoriana.

Zürcher J., Aristoteles' Werk und Geist untersucht u. dargestellt. 8° (453 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 12.—.

DIE SIEBEN

(Apg 6, 1–6)

Von Paul Gaechter S. J., Innsbruck

Über die Sieben und ihre Einsetzung ist viel geschrieben und manche treffliche Beobachtung gemacht worden. Aber wir haben trotz allem noch keine Erklärung, die sowohl dem Text Apg 6, 1–6, als auch der Tätigkeit des Stephanus (Apg 7) und des Philippus (Kap. 8) gerecht würde. Einer solcher Deutung scheint hindernd im Wege zu stehen, daß man seit den Tagen des Irenäus die Sieben als Diakone deutet im Sinne kirchlich geweihter Amtsträger für untergeordnete Dienste zumeist charitativer Natur. Daß Irenäus die Sieben so beurteilt hat, unterliegt keinem Zweifel[1]. Weil aber die Schriftsteller vor ihm, die Didache, Ignatius, Polykarp, Justin, Pastor Hermae von den Diakonen reden, ohne sie im mindesten mit den Sieben in Beziehung zu setzen, wird Irenäus wohl der zeitgenössischen Exégese von Apg 6 gefolgt sein. Die Tradition hat sie sich zu eigen gemacht, ohne aber dadurch eine Bindung zu schaffen, sei es im dogmatischen Sinn, als gehörte die Identifizierung der Sieben mit den ersten Diakonen zum Glaubensgut, sei es im historischen, da die Verbindung zwischen Irenäus und dem ersten Jahrhundert bezüglich dieser Auffassung fehlt.

Sie ist so offensichtlich unzureichend, um die oben erwähnte Aufgabe zu lösen, daß man verschiedentlich versucht hat, die Sieben als Presbyter zu verstehen[2]. Wenn diese Ineinssetzung sich auch nicht so einfach vollziehen läßt, gibt sie doch die Richtung an, in der die Lösung des Problems liegen dürfte. Nicht alle Punkte der nachfolgenden Untersuchung lassen sich zu voller Gewißheit erheben; das liegt in der Natur historischer Untersuchungen. Wenn sie aber in Zusammenhang gebracht werden mit der Entwicklung der urkirchlichen Verhältnisse, ergibt sich eine Harmonie, die vielleicht als Beweis der richtigen Deutung betrachtet werden darf.

I. DIE WAHL DER SIEBEN

1. Das Armenwesen

Zum besseren Verständnis von Apg 6, 1–6 ist es notwendig, den Ausgangspunkt der Wahl der Sieben möglichst klar herauszustellen, und dazu sind einige Bemerkungen über das Armenwesen jener Tage nicht zu umgehen. Denn die Erzählung beginnt mit einem konkreten Zug aus der damaligen Armenfürsorge: „Da sich in

[1] Adv. haer. I 26, 3; III 12, 10; IV 15, 1; vgl. Rud. Schumacher, Der Diakon Stephanus (Ntl. Abh. III 4, Münster i. W. 1910) 22 f.

[2] Vgl. Stephanus Bihel O.F.M., De Septem Diaconis: Antonianum 3 (1928) 146–8.

diesen Tagen die Zahl der Jünger (d. h. der Gläubigen) mehrte, kam es zu unzufriedenem Gerede (*γογγυσμός*) der Hellenisten gegen die Hebräer, weil ihre Witwen im täglichen Dienst immer wieder übergangen wurden". Es macht für das Verständnis der letzten Worte viel aus, wie man sich zum Kommunismus des Urchristentums stellt.

Es ist immer noch notwendig festzustellen, daß die Urkirche einen Kommunismus im Sinn tatsächlicher Gütergemeinschaft nicht gekannt hat. Knox[3] geht so weit zu behaupten, in Jerusalem hätten alle Christen sämtliche Habe zusammengelegt, selbst ihr tägliches Verdienst der Gemeinde abgeführt und daraus an täglichen Ausspeisungen teilgenommen. Wer das letzte annimmt, wird sich auch den ersten beiden Behauptungen anschließen müssen. Sie finden aber am Text keine Stütze.

Man beruft sich zu Unrecht auf Apg 2, 44 (*πάντες οἱ πιστεύσαντες... εἶχον ἅπαντα κοινά*) und 4, 32.34 (32. *οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά. οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς*). Ein genaues Verständnis dieser Verse ist wegen der verwickelten Quellenfrage nicht leicht zu gewinnen. Es genüge hier mit Benoit[4] darauf hinzuweisen, daß 2, 43–45; 33; 5, 12b–14 jeweils die Darstellung unterbrechen, somit Eintragungen in den Kontext sein müssen; sie wurden offensichtlich zum Zweck vorgenommen, die einzelnen „Gemeindeschilderungen" einander anzugleichen. Der Quellort der einzelnen Einschubs läßt sich unschwer feststellen; die uns interessierenden Verse 2, 44 ff sind nach 4, 32. 34f geformt und darum auch nach ihrem Sinn zu interpretieren. *εἶχον ἅπάντα κοινά* bedeutet weder, es habe unter den Christen Gemeinbesitz gegeben, noch überhaupt, daß es solchen in der Urkirche gegeben habe; *εἶχον* muß im Sinn von 4, 32 verstanden werden: die Besitzenden betrachteten ihre Habe als Besitztum der Gemeinde, „keiner sagte von seinem Besitztum, es sei sein eigen, sondern sie besaßen alles gemeinsam". Die Besitzenden waren bereit, im Bedarfsfall den Notleidenden zu Hilfe zu kommen. Es kam sogar wiederholt vor, daß Einzelne Liegenschaften verkauften, um Geld zur Unterstützung zu gewinnen (4, 34; 2, 45). Aber jeder blieb darin frei, und von keinem steht fest, daß er sich aller seiner Güter entäußert habe. Barnabas (4, 36 f) und das Ehepaar Ananias und Sapphira (5, 2. 3. 8) verkauften nur ein Landstück, nicht das Wohnhaus, in dem sie lebten; die angesehene Maria, Mutter des Johannes Markus, besaß noch Jahre nachher ihr Wohnhaus (12, 12). Der Kommunismus der Urgemeinde war somit ein Kommunismus der Gesinnung, welcher oben bei den Besitzenden seinen Ursprung hatte, nicht bei den Notleidenden. Jeder konnte ohne jeden Zwang nach freiem Ermessen handeln.

Kommunismus bestand in der Theorie, doch so, daß man wenn erforderlich auch in der Tat der Gemeinde zugunsten leidender Brüder aus seinem Besitz Zuwendungen machte: es wurde „nicht Gütergemeinschaft gepflegt, sondern Armenhilfe"[6].

[3] W. L. Knox, St. Paul and the Church of Jerusalem (Cambridge 1925) 4.

[4] Pierre Benoit O.P., „Remarques sur les 'sommaires' de Actes 2, 45 à 5, Aux Sources de la Tradition Chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel (Neuchâtel 1950) 1–10.

[5] Hierin lag die eine grundlegende Differenz vom Kommunismus der Essener. Die andere bestand darin, daß diese ein Männerorden waren, während die Christen ihre Familien besaßen, was einen enormen Unterschied ausmachte. (Vgl. Flavius Josephus, B. j. 2, 8, 2–3.) Darum führt von den Essenern keine Verbindungslinie zum Kommunismus der Urkirche.

[6] C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche (Freiburg i. B. 1890) 47; vgl. auch C. F. Nösgen, Comm. üb. d. Apg des Lukas (Leipzig 18

Daß dies die Ansicht des Lukas war, des Verfassers der Apg, unterliegt keinem Zweifel; eine Frage bleibt nur, woher die in ihrer allgemeinen Fassung auffälligen Aussagen stammen, wie 4, 32: „Auch nicht einer sagte, sein Besitztum sei sein eigen"; 4, 34: „Auch gab es keinen Bedürftigen unter ihnen" (vgl. 2, 44ff). Möglicherweise hatten die Zwölf ihren Besitz in Galiläa verkauft und mit dem Erlös ihr gemeinsames Leben weitergeführt, wie sie es unter Jesu Leitung getan hatten[7]. Von den ersten Gläubigen mag sich dann der oder jener ihrem Beispiel angeschlossen haben eingedenk des Rates Jesu Mt 19, 21. Das machte nach außen hin jenen Eindruck, den diese allgemeinen Sätze hervorrufen. Jedenfalls paßten sie wohl eher für die allererste Zeit, dagegen nicht mehr so gut für die etwas spätere Periode, in die uns Apg 6, 1–6 versetzt.

Erwähnt sei noch, daß sich in den „Gemeindeschilderungen" nichts über die Motive zur Liebestätigkeit findet.

Von der eschatologischen Erwartung enthält die Apg kein Wort. Auch Paulus bittet später um Almosen für Jerusalem ohne jede Bezugnahme auf sie (2 Kor 8–9; vgl. Gal. 2, 10); selbst die Faulenzer von Thessalonike scheinen eher infolge der Mildtätigkeit ihrer Glaubensbrüder, als wegen eschatologischer Aussichten ihre Arbeitslust verloren zu haben (2 Thess 3, 6–15, bes. v. 13). Selbst die Worte Jesu von den Gefahren und vom Aufgeben des Reichtums haben nicht sozusagen automatisch zu dieser hohen Gebefreudigkeit der Urgemeinde geführt; für gewöhnlich wurden und werden sie nur wirksam, wenn konkrete Lebensumstände dazu den Anstoß geben. So wird es auch in unserm Fall gewesen sein.

Den Anstoß sehen wir in dem vom Jo-Ev mehrfach bezeugten Beschluß der Rabbinen, die Jesus als Messias Bekennenden aus der Synagoge auszuschließen[8]: *ἵνα ... ἀποσυνάγωγος γένηται* (Jo 9, 22). An der Geschichtlichkeit dieser Angaben ist schon deshalb nicht zu zweifeln, weil das nachchristliche Rabbinat eine Maßnahme genau so wie diese nicht kannte. Was Johannes berichtet, war ungleich dem verschieden abgestuften Synagogenbann[9], bedeutete aber auch nicht den völligen Ausschluß aus dem Volk Israel, insofern den aus der Synagoge Ausgestoßenen der Zutritt zum Tempel und die Teilnahme an seinen Opfern offenstand; darüber hatten die Herren der Synagoge keine Gewalt. Wohl aber hatte diese Maßnahme große Ähnlichkeit mit dem späteren Vorgehen gegen die Häretiker (*minim*), die in der Synagoge öffentlich verflucht wurden[10], nur daß diese als solche betrachtet wurden, die sich selbst aus dem auserwählten Volk ausgeschlossen hatten, was von den ersten Christen nicht galt. Die spätere Verfluchung jedoch gleicht sehr dem *ὀνειδισμός*, den Jesus den Seinen vorausgesagt hatte (Lk 6, 22; Mt 5, 11) und den der geheilte Blind-

110; E. v. Dobschütz, Probleme d. apost. Zeitalters (Leipzig 1904) 39f; Th. Zahn, Die Apg des Lucas I (Leipzig 1919) 139f; Adrien Boudou S. J., Actes des Apôtres (Verbum Salutis VII, Paris 1933) 93; O. Bauernfeind, Die Apg (Theol. Handkomm. z. NT V. Leipzig 1939) 86–88; J. Renié z. St. (bei: L. Pirot-A. Clamer, La Sainte Bible XI/1, Paris 1949).

[7] So H. H. Wendt, Die Apg (Krit.-exeget. Komm. über das NT III[9]; Göttingen 1913) 100.

[8] Jo 9, 22; 12, 42; Nikodemus kommt zur Nachtzeit zu Jesus 3, 2; Joseph von Arimathäa war Anhänger Jesu nur im geheimen 19, 38. — Es liegt kein Grund vor, mit v. Dobschütz (a. a. O. 35) diese Angaben als Anachronismus zu bezeichnen; vgl. Lk 6, 22; Mt 5, 11f.

[9] Vgl. Billerbeck IV/1, 297–329.

[10] Bill., a. a. O. 330f.

geborene an sich erfahren haben wird (Jo 9, 34). Wie weit damals schon der Verkehr mit solchen Verfluchten zu meiden war, bleibt dahingestellt[11]. Aber eines dürfen wir ohne Zögern als gegeben annehmen: Wer als Anhänger Jesu aus der Synagoge ausgestoßen worden war, ging automatisch der von der Synagoge organisierten Armenunterstützung verlustig. Nachdem nun die Verkündigung des Evangeliums schon in Jerusalem zu einem großen Teil die Kleinen und Armen anzog, sah sich die Kirche infolge des Abbrechens der synagogalen Mildtätigkeit von Anfang an vor die Aufgabe gestellt, die Armen unter den neuen Gemeindemitgliedern tatkräftig zu unterstützen. Damit war die konkrete Lage geschaffen, in welcher sich die Glaubensbrüder, von der geistgeweckten Liebe gedrängt, im Sinne der mannigfachen Worte des Meisters über die innere und äußere Losschälung vom Reichtum zugunsten der Notleidenden unter ihnen betätigten, der eine mehr, der andere weniger, jeder in christlicher Freiheit.

Es muß also sehr bald zum „täglichen Dienst" (*διακονία καθημερινή*) gekommen sein. Der Ausdruck ist leider nicht so eindeutig, wie wir es wünschen möchten[12]. Meist denkt man an tägliche Mahlzeiten, wo Arm und Reich auf Gemeindekosten gespeist wurden. Aber das ist nicht möglich, weil es keinen tatsächlichen Kommunismus gegeben hat. Auch tägliche Mahlzeiten bei denen die Begüterten die Armen an ihrem Tisch nährten, sind ausgeschlossen, weil sich da ein wiederholtes Übergehen der hellenistischen Witwen nicht erklären ließe. Auch ist fraglich, ob wir es überhaupt mit täglichen Mahlzeiten welcher Art immer zu tun haben, denn die textliche Grundlage für eine tägliche Ausspeisung ist nicht gegeben.

Wir lesen in Apg 2, 46–47a:

Καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ,
κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον,
μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας,
αἰνοῦντες τὸν θεόν,
καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν.

Wie weit reicht die Funktion von *καθ' ἡμέραν* in v. 46? — V. 47b enthält *καθ' ἡμέραν* wiederum, was beweist, daß der Ausdruck von v. 46a gegen Ende des Satzes 46a–47a seine Kraft verloren hatte, sonst wäre seine Wiederaufnahme rätselhaft. Auf die Beschränkung des *καθ' ἡμέραν* auf v. 46 deutet auch der Inhalt von 47a, denn für *ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν* hatte er keine Bedeutung mehr. Der Verfasser hatte also den Ausdruck am Ende des Satzes bereits aus dem Auge verloren und sich darum bewogen gefühlt, ihn in v. 47b erneut zu setzen. Dazu kommt die Struktur von 46–47a — zwei Partizipien, das Verbum finitum, nochmals zwei Patrizipien. Die Voranstellung von *καθ' ἡμέραν* in v. 46 bedeutet nicht Emphase, sondern ist durch das enklitische *τε* bedingt; ferner hat die zweite Partizipialklausel ihren eigen *κατά*-Ausdruck (*κατ' οἶκον*), weshalb es nicht wahrscheinlich ist, daß der Verfasser *καθ' ἡμέραν* auch in

[11] Von der nachapostolischen Zeit gilt Billerbecks Urteil: „Jeder persönliche und geschäftliche Verkehr mit (den *minim*) wurde verboten; das geschah so gründlich, daß die Heiden in dieser Hinsicht wesentlich günstiger dastanden als jene". A. a. O. 331; Belege vor allem aus der Tosefta.

[12] Vgl. Jos. Viteau, L'Institution des Diacres et des Veuves: Revue d'Hist. eccl. 22 (1926) 514.

zweiten Satzteil mithörte. All das zusammen macht es mehr als wahrscheinlich, daß *καθ' ἡμέραν* nur auf *προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ* Bezug nimmt, also nicht bis zum Verbum finitum *μετελάμβανον τροφῆς* reicht.

Das stimmt auch zum Sinn der einzelnen Satzteile. Täglich besuchten die Jesusgläubigen, die dafür Zeit hatten, nach Art frommer Juden den Tempel, wohl zur Zeit des Morgentamid; dagegen suchte man Privathäuser auf, wenn man die Eucharistie feierte und im Anschluß daran die Hauptmahlzeit des Tages, das Nachtmahl einnahm. Bei diesem Mahl nahmen Arm und Reich Seite an Seite Platz[13]. Aber zweierlei ist zu beachten. Die Eucharistie wurde wahrscheinlich nicht täglich gefeiert. Nach Apg 20, 7 geschah es an einem Sonntag, wofür Jesus in Emmaus das Vorbild gegeben haben wird. Nach Plinius d. J. [14] trafen sich die Christen nicht täglich, sondern nur *stato die*[15]. Zweitens ist es unwahrscheinlich, daß alle Getauften jeden Sonntag bei der Eucharistie zugegen waren. Eine Verpflichtung gab es noch nicht und die Raumfrage mußte es in aller Wahrscheinlichkeit zur Unmöglichkeit machen. Aus diesen Erwägungen folgt, daß man auch nicht an tägliche Liebesmähler denken darf, *καθ' ἡμέραν* somit zurecht auf v. 45a beschränkt bleibt.

Nehmen wir aber an, es habe tägliche Mähler gegeben mit oder ohne Eucharistie. Dann müssen wir uns vergegenwärtigen, welche ungeheuren Schwierigkeiten zu überwinden waren[16]. Wie viele Unterstützungsbedürftige werden wir in Rechnung stellen müssen? Davon hängt ab, wie viele Häuser für die Zusammenkünfte benötigt waren, und dieses Problem stand in direktem Zusammenhang mit der Anzahl von Christen, die in der Lage waren, ein passendes Haus zur Verfügung zu stellen, wo so etwas wie ein Saal oder Hof vorhanden war. Zu dieser materiellen gesellte sich eine psychologische Seite. Wer hätte die Kraft aufgebracht, freiwillig Tag für Tag auf Monate und Jahre hinaus für viele Nichtangehörige zu kochen? Es macht einen gewaltigen Unterschied aus, ob man so etwas ab und zu, oder dauernd tut. Dazu kommt die Frage der Bedienung bei Tisch[17]. In Anbetracht dieser praktischen Schwierigkeiten wird man nicht geneigt sein, in der *διακονία καθημερινή* eine tägliche Ausspeisung zu verstehen. Zum Glück verlangt es weder der Ausdruck selbst noch auch der Text von Apg 6, 1. Es ist nämlich kaum auszudenken, wie bei gemeinsamen Mahlzeiten der Armen gerade die hellenistischen Witwen übergangen werden konnten. Um ein bloßes Versehen[18] kann es sich nicht wohl gehandelt haben, weil es sich öfter wiederholte (*παρεθεωροῦντο*, imperf.) und Anlaß zu Klagen gab, deren Berechtigung daraus hervorgeht, daß sie bis zu den Zwölf gebracht und durch deren Maßnahmen implicite bestätigt wurden. Die Sache wäre begreiflich, wenn es sich um ein Zurücksetzen der

[13] Vgl. die Analogie zu 1 Kor 11, 17 – 34.
[14] Ep. 96, 7 ed. Kukula.
[15] Auch nach Justin, Apol. I 76 am Sonntag.
[16] Wendt 131 nimmt die täglichen Mahlzeiten als gegeben an nur unter der Voraussetzung, daß die Angaben 3000 und 5000 in Apg 2, 41 und 4, 4 „auf stark übertriebener Grundlage beruhen" (99).
[17] Bei einer Ausspeisung von ca. 300 Harijans (Unberührbaren oder Kastenlosen) in Südindien im Jahre 1939/40 bedurfte es zur Bedienung ca. 25 Mann. Dabei saßen die Essenden auf dem Erdboden und erhielten ihren Reis auf einem Stück Bananenblatt.
[18] So Renié u. andere.

Hellenisten als solcher gehandelt hätte. Wer aber sollte sich aus einer Tischgesellschaft, aus Männern und Frauen samt Kindern, Hebräern[19] wie Hellenisten bestehend, hellenistische Witwen ausgesucht haben, um an ihnen sein Mütchen zu kühlen? Wie hätte er das anstellen müssen? Es ist eine unvollziehbare Vorstellung[20]. Eine solche Aussonderung war nur möglich, wenn es sich gar nicht um Tischgenossenschaften gehandelt hat.

Die διακονία καθημερινή bedeutet somit nicht tägliche Speiseverteilung beim Mahl. Besser setzt man an Stelle von Dienst „an jedem Tag" den Dienst „für jeden Tag" (vgl. Lk 11, 3). Und weil in aller Wahrscheinlichkeit die christliche Armenunterstützung wenigstens in ihrer Dringlichkeit auf die Verweigerung der synagogalen Almosen zurückzuführen ist, werden wir an einen Armendienst zu denken haben, welcher sich in seinem Aufbau an den synagogalen anlehnte. Es handelte sich nicht um Fremde, sondern um Ortsansässige[21]. Für solche hatte die Synagoge die „Büchse" (*quppah*), in welche jeder seit wenigstens einem Monat am Ort ansässige Israelit je nach seinem Vermögen allwöchentlich einen Beitrag für die Armen entrichtete; zwei hiezu beauftragte Männer sammelten die Beiträge ein. Aus diesen Erträgnissen wurden einmal in der Woche durch ein Dreierkomitee den Armen die Mittel für 2×7 Mahlzeiten ausgefolgt, also für jede der zwei täglichen Mahlzeiten für eine Woche[22]. Eine solche Einrichtung konnte man füglich einen „Dienst für jeden Tag" (διακονία καθημερινή) nennen[23], denn es wurden Almosen für jeden Tag der Woche gegeben. Diese oder eine ihr entsprechende Einrichtung dürfte wohl in Apg 6, 1 gemeint sein. Und zwar muß diese Einrichtung schon wenige Wochen nach dem ersten Pfingstfest in der Urgemeinde getroffen worden sein. Für eine derartige Armenverteilung mußten Listen angefertigt werden, und wie wir später sehen werden, wird eine dieser Listen die Namen der Witwen enthalten haben. Und so war die Möglichkeit gegeben, daß gerade sie bei der Verteilung übergangen wurden.

2. *Das Ziel der Klage*

Die Anklage der Hellenisten gegen die Hebräer war allem Anschein nach ohne jede Spitze gegen die Zwölf, wurde aber zu ihrer Kenntnis gebracht. Diese gaben, wohl durch Petrus, in einberufener Versammlung zur Antwort: „Es ist nicht tunlich, daß wir die (Verkündigung des) Wortes Gottes aufgeben und (statt

[19] Wir bedienen uns in diesem Artikel für die aramäisch redenden Juden des Ausdrucks ‚Hebräer' wie Apg 6, 1.

[20] So schon Nösgen 150f und Schumacher 12.

[21] Für Ortsfremde wurde von der Synagoge die Einrichtung der „Schüssel" (*tamhuj*) geschaffen, bestehend in täglichem Einsammeln und Austeilen von Nahrungsmitteln (Bill. II, 643f).

[22] Mischnah Pea 8, 7; Bill., a. a. O. 645.

[23] Ähnlich Nösgen 150f.

dessen) den Tischdienst versehen" usw. (Apg 6, 2). So klar dieses Wort in sich ist, als Antwort gibt es Rätsel auf. Wer immer die Klage übermittelte, erwartete jedenfalls Abhilfe durch die Zwölf. Worin sollte sie liegen?

Versuchen wir uns zunächst ein Bild zu machen von der bisherigen Anteilnahme der Zwölf an der Armenversorgung. In den allerersten Tagen mag vieles direkt von Bruder zu Bruder, anderes durch die Hände der Zwölf an die Armen gegangen sein. Lange kann sich ein derartiger Zustand nicht gehalten haben; denn mit der Zahl der Neubekehrten mehrte sich die Schar der Unterstützungsbedürftigen und gleichzeitig die Arbeitslast der Zwölf. Sie leiteten die täglichen Gebetsversammlung im Tempel (Apg 2, 42 *ταῖς προσευχαῖς*; 2, 46; (5, 12 b); Lk 24, 53), sowie die eucharistischen in Privathäusern (Apg 2, 42. 46). Bei diesen und anderen Gelegenheiten werden sie den Gläubigen das Wort Gottes verkündet haben, doch wurden sie auch sonst viel um Unterweisung angegangen (Apg 2, 37—40. 42; Mt 28, 20 *διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα*). Dazu kam die Pflicht, Jesus auch den nichtgläubigen Juden zu verkünden (Apg 4, 31; 5, 42). Dieses gerüttelte Maß an Arbeit konnte keinem verborgen bleiben, so daß es auch denen, die den Zwölf die Klage mitteilten, nicht in den Sinn kommen konnte zu verlangen, sie sollten zu allem hinzu auch noch die unmittelbare Verteilung der Almosen in die Hand nehmen.

In dieser frühesten Periode kam es wiederholt vor, daß man größere Almosen wie die Erträge für verkaufte Grundstücke „zu Füßen der Apostel legte" (Apg 4, 35. 37; 5, 2). Damit ist jedoch nicht gesagt, daß sie diese Gelder auch persönlich verteilten. Die Wendung ist offensichtlich dem orientalischen Hofstil entnommen[24], war aber längst verblaßt und bedeutete nur, daß man mit der Übergabe des Geschenkes den Zwölf das Verfügungsrecht übertrug; die Verteilung im einzelnen wurde dadurch nicht berührt. Bezeichnenderweise lesen wir in Apg 4, 35: „(Sie legten den Erlös zu Füßen der Apostel nieder); man verteilte ihn jeweils[25] so, daß jedem (gegeben wurde), was er benötigte". Indem die Erzählung nach der Nennung der Zwölf ins Unpersönliche abbiegt, gibt sie zu verstehen, daß die Verteilung im einzelnen nicht durch sie erfolgte. Es gab also schon damals untergeordnete Stellen, welchen dies zufiel.

Was bedeutet nun die Weigerung der Zwölf, „den Tischen zu dienen" (*διακονεῖν τραπέζαις*)[26]? Sie kann nach dem Gesagten nicht bedeuten, daß sie sich weigerten, die Verteilung der Almosen vorzunehmen, weil vernünftigerweise anzunehmen ist, daß sie niemand darum anging. Der Sinn des Ausdrucks muß ein weiterer sein: sich mit dem Armenwesen zu befassen. Der Ausdruck ist

[24] In Indien saß der Rajah bei feierlichen Gelegenheiten (*durbar*) auf einem Thron oder mit unterschlagenen Beinen auf einem Sofa, auf einer Estrade oder doch so, daß Stufen zu ihm emporführten. Wer Gaben brachte, legte sie buchstäblich zu seinen Füßen nieder.

[25] Wörtlich *διεδίδετο*, er wurde verteilt.

[26] Die Wendung ist auffällig, weil *διακονεῖν* normalerweise den Dativ der bedienten Person bei sich hat. Doch ist ein Dativ der Sache nicht unerhört: *διακονεῖν ὑποθήκαις τινός*, Antiphon, *Κατηγορία φαρμακείας* 17 (Thalheim S. 7 Z. 4—5). Daher ist Viteaus Vorschlag (a. a. O., S. 516f), *τραπέζαις* als Verlesung oder irrtümliche Ergänzung zu betrachten, nicht begründet.

vielleicht eigens gewählt, um drastisch auszudrücken, daß sie sich in dieser Richtung nicht belasten wollten und konnten; ihre Tätigkeit lag im Gebiet des Geistlichen und Religiösen, nicht des Charitativen und Materiellen. Somit sollte die Almosenverteilung wie bisher untergeordneten Organen überlassen bleiben.

Trotzdem konnten sich die Zwölf nicht jeder Verantwortung für das Armenwesen entschlagen, noch konnte dies der Sinn der Ablehnung sein. Die oberste Leitung auch des Tischdienstes war mit ihrer Stellung unlöslich verbunden, und sie wurden ihrer Pflicht im vorliegenden Fall dadurch gerecht, daß sie im Hinblick auf die Armenunterstützung, wenn auch nicht allein darum, die Wahl der Sieben in die Wege leiteten.

Aber damit ist noch nicht erklärt, was die Zwölf des genaueren mit dieser Wahl bezweckten. Die Unzufriedenheit der Hellenisten war in erster Linie gegen hebräische Almosenverteiler gerichtet. Warum da die Wahl der Sieben? Warum wurden nicht einfach die Schuldigen gemaßregelt, was doch das Nächstliegende zu sein schien? Ebensowenig hören wir davon, daß sie durch die neu zu Erwählenden ersetzt werden sollten[27], ein unnatürliches Schweigen der Quelle, wenn dem so gewesen wäre. Die Lösung des Problems kann nur diese sein: Die Sieben sollten übernehmen, was die Zwölf für sich ablehnten; die Zwölf lehnten weder die oberste Verantwortung, noch die unmittelbare Verteilung der Almosen ab, sondern die Übernahme einer ständigen Kontrolle über das Armenwesen[28].

Leider sind wir im Dunkel, was die Zahl und den Pflichtenkreis der Almosenverteiler betrifft. Wir dürfen voraussetzen, daß ihnen oblag, die Almosen einzusammeln, zu verwalten und zu verteilen. Es wird auch als wahrscheinlich gelten dürfen, daß das Armenwesen zu dieser Zeit längst nicht mehr als Ehrenamt verwaltet wurde, zu dem sich Freiwillige meldeten, sondern eine Tätigkeit war, zu welcher willige und geeignet scheinende Leute gegen Entgelt angestellt wurden.

Daß ihre Zahl ziemlich beträchtlich gewesen sein muß, läßt sich aus Apg 6, 1 ablesen. Benachteiligt waren die Witwen, aber nicht als solche, sondern sofern es Hellenistinnen waren. Ferner bezog sich die Unzufriedenheit direkt nicht auf eine einzelne Person, sondern auf eine Gruppe, denn Mißgriffe einer einzigen Person konnten schwerlich zu Klagen „gegen die Hebräer" Anlaß geben. Bei einer Gruppe ist, wie schon oben erwähnt vollends ausgeschlossen, daß sich eine Mißstimmung speziell gegen Witwen

[27] So denkt mit manchen Schumacher 20f.

[28] Von einer Aufsicht spricht schon W. M. L. de Wette (Kurze Erklärung der Apg [Kurzgef. exeg. Handb. zum NT I/4, Leipzig 1838] 50). Auch nach J. B. Lightfoot sollten die Sieben „superintend the public messes" (Diss. 144), ebenso sagt Boudou 119, die Funktion der Sieben sei gewesen „la direction et la surintendance de cette sorte d'économat". Zahn liest v. 2–3 unrichtig, wenn er darin ausgesprochen findet, es müsse „ein besonderes Gemeindeamt für die Versorgung der Witwen gestiftet und diesem die Verantwortlichkeit für diesen Zweig des Gemeindelebens übertragen werden".

geltend gemacht haben sollte. Das zusammen deutet auf folgende Situation. Infolge des ständigen Zuwachses an Gläubigen ging die Armenversorgung bald aus der Sphäre persönlicher Hilfe in die unpersönliche einer Amtstätigkeit über. Damit war eine Lage geschaffen, in der sich nationalistische Gefühle ohne persönliche Spitze gegen eine andere Bevölkerungsklasse auswirken konnten. Jener Gruppe von Armenpflegern nun, welche Anlaß zur Klage boten, waren die Witwen, hebräische wie hellenistische, anvertraut worden. Vermutlich waren es hebräische Frauen, die diesen Zweig der Armenfürsorge versahen[29]. Solche eigneten sich besser für diese Seite der Fürsorge als Männer, zumal im Orient. Sie besaßen eine Liste der unterstützungsbedürftigen Witwen und wußten natürlich bald, welche von ihnen hebräisch, welche hellenistisch waren. Von dieser Voraussetzung aus erklärt es sich ohne Schwierigkeit, wieso gerade Witwen unter den Hellenisten die Leidtragenden werden konnten[30]. Sie waren zufälligerweise jene Gruppe von Armen, die von national besonders erregten Pflegern (Pflegerinnen) betreut wurden.

Aus der gemachten Voraussetzung ergibt sich auch, daß für andere Gruppen Armer ebenso spezielle Fürsorger existierten, ihre Gesamtzahl somit ziemlich erheblich gewesen sein muß, ohne daß wir Ziffern angeben könnten. Außerdem ist das Armenwesen bereits weit über sein Anfangsstadium hinausgewachsen, so daß es sich in Apg 6 nicht um seine erstmalige Organisation gehandelt haben kann, wie W e n d t meint. Wohl aber handelte es sich um einen bedeutenden Schritt der Weiterentwicklung. Die Zwölf erkannten die Notwendigkeit einer gestaffelten Organisation des Armenwesens und schoben daher zwischen sich und diejenigen, welche direkt mit den Armen zu tun hatten, die Sieben ein als s t ä n d i g e A u f s i c h t s o r g a n e. Als solchen fiel ihnen die Leitung und Kontrolle der Armenverweser zu und damit die Aufgabe, Vorkommnisse unliebsamer Art, wie sie der Klage zu Grunde lagen, zu verhindern. Obschon sie natürlich unter den Zwölf standen, besaßen sie doch eine weitgehende Selbständigkeit gegenüber ihren Untergebenen, sonst hätten die Zwölf ihr Ziel nicht erreicht, sich ungeteilt den geistlichen Funktionen zu widmen.

Es ist evident, daß man Leute von solcher Stellung, wie sie den Sieben verliehen wurde, im allgemeinen Sinne „Diener" Christi nennen konnte, weil ihre Tätigkeit nach dieser Richtung hin eben auch ein Christusdienst war. Niemals aber konnte man sie mit dem Terminus technicus „Diener", *διάκονοι*, bezeichnen, denn ihre Überordnung trat viel stärker in den Blickpunkt der Umwelt als

[29] Sie wären dann die Vorläuferinnen der gottgeweihten alten Frauen gewesen, von denen 1 Tim 5, 9—11; Ign. Mart. ad Smyrn. 13 sprechen. R e n i é verweist auf Tabitha-Dorkas, die Betreuerin der Witwen zu Joppe Apg 9, 36. 39. Vgl. Viteau 532.

[30] *χῆραι* kann nicht als Bezeichnung für Arme überhaupt gelten; dazu gab es andere und geläufigere Ausdrücke, „Witwen" lag zu weit ab.

ihre Unterordnung. Leder[31] beschreibt die Stellung, die wir den Sieben zuerkannt haben, ganz genau, indem er das Charisma des μεταδιδούς (Röm 12, 8) bestimmt: „Metadidus nennt Paulus jenes Gemeindeglied, welches unter seinen Brüdern Macht hat, die Anteilnahme an den Armengaben zu gewähren oder zu versagen (= der Fall von Apg 6, 1): das paßt nur auf einen Mann, welcher in der Gemeindearmengabenverwaltung obenan steht: auf den Leiter, das Aufsichtsorgan dieser Gemeindeaufgaben". Unter διαχονία dagegen begreife Paulus alle jene Leute, „welche irgendwo in diesem Verwaltungsgebiet (d. h. in der Armengabenverwaltung) in untergeordneter und unselbständiger Weise Hand anlegen, so die amtlichen und nicht amtlichen Diakonen, die Presbytiden, das sind angesehene Frauen, welche sich in irgend einer Sorge um das Gemeindewohl betätigen u. a. m."[32]. Dazu stimmt sehr gut, daß die Apg weder in Kap. 6 noch später die Sieben als διάκονοι bezeichnet. Die διάκονοι, welche in Phil 1, 1 auftreten, also wohl im Jahre 54, können weder nach ihrer Benennung noch nach der ihr zu Grunde liegenden Tätigkeit von den Sieben in Apg 6 hergeleitet werden[33]. Die Sieben waren keine Diakone, weder dem Namen noch ihrer Stellung und Tätigkeit nach. Das wird durch die nachfolgende Untersuchung des Vorgehens der Zwölf vollauf bestätigt.

3. *Die Aufgabe der Sieben*

Die Maßnahmen, welche die Zwölf anläßlich der vorgebrachten Klage durchführten, lassen erkennen, daß sie neben der Abhilfe des besagten Mißstandes ein Ziel verfolgten, das weit darüber hinaus lag. Denn das, was sich nun abspielte, stand in gar keinem Verhältnis zum Klagepunkt oder auch zur Bestellung von Aufsichtsorganen im Armenwesen, sondern lag auf einem viel höheren Niveau.

Zunächst treten die Zwölf in corpore auf; dann berufen sie eine Versammlung von Männern, die nicht nur nach Dutzenden zählt, sondern sich wahrscheinlicher auf mehr als hundert, vielleicht auf einige hundert beläuft. Diese erhalten von den Zwölf den Auftrag, aus ihrer Mitte Männer für den vorliegenden Zweck auszuwählen, und zwar gleich sieben; die Zwölf bestimmen deren erforderliche Eigenschaften: sie müssen einen guten Leumund haben und voll des Hl. Geistes und der Weisheit sein. Es geschieht, was sie angeordnet haben, und namentlich Stephanus ist „voll des Glaubens und des Hl. Geistes". Schließlich legen die Zwölf unter Gebet den Erwählten die Hände auf (Apg 6, 2–6).

Man fragt sich unwillkürlich, was all das zu tun habe mit der Ernennung einer Kontrollkommission für die Armenfürsorge oder gar, wer es so will, mit der Einsetzung neuer Armenpfleger. Konnte das Kepha nicht besser allein besorgen? An Autorität hätte

[31] Paul Aug. Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer (Kirchenrechtl. Abh. hrsg. v. U. Stutz, 23.–24. Heft, Stuttgart 1905) 84.
[32] Ebd. 81.
[33] Anders J. B. Lightfoot, Dissertations 145–149 und andere.

es ihm nicht gefehlt. In den getroffenen Maßnahmen jedoch tritt Zug für Zug eine bemerkenswerte Disproportion zutage

Zunächst kam die Klage vor die „Zwölf". Hier wurde sie natürlich besprochen, ehe man sich über weitere Schritte einigte. Wir werden auf die Bedeutung gerade dieser Einzelheit später nochmals zurückkommen. — Die Zwölf kamen überein, trotz der großen Mühe, die es bereiten mußte[34], „die Versammlung der Brüder" einzuberufen. Was immer man darunter zu verstehen hat, so muß man doch mit einer Menge rechnen, die nicht nur nach Dutzenden, sondern wahrscheinlich weit über hundert zählte, wenn nicht mehrere Hundert. Nur eine Aufgabe von allergrößter Bedeutung konnte diese Maßnahme der Zwölf rechtfertigen. — Dann sollten gleich sieben Männer auf einmal gewählt werden — für ein Aufsichtskollegium etwas viel, wenn es nur „zur (Abhilfe) dieses Notstandes"[35] gemeint war.

Geradezu überraschend aber sind die geforderten Qualitäten. Für die Armenpflege und vor allem für ihre Leitung und Kontrolle brauchte es Männer mit rechtlichem Sinn, die bei allem Mitgefühl für die Dürftigen unbestechlich waren, Energie entfalten konnten und sich allenfalls aufs Kalkulieren verstanden. Warum statt dessen „Geist und Weisheit"? Man darf darin nicht jene geistgewirkte Weisheit verstehen, die allen Christen notwendig war, denn das konnte keine spezifische Eignung für die zu Erwählenden sein. *σοφία* bedeutet wohl gelegentlich praktische Klugheit[36]. Aber wenn es mit „Geist" verbunden wird[37] besagt es tiefe Einsicht in die göttliche Offenbarung, also tiefes Verständnis des christlichen Glaubens, wie es für einen Apostel, Evangelisten, Lehrer vonnöten war. Für das Apg 6, 3 in Frage stehende und erwähnte Problem dagegen war solche Einsicht nicht von unmittelbarem Nutzen und daher als geforderte Qualifikation befremdend. Es ist auch schwer einzusehen, warum sich Stephanus als Mann „voll des Glaubens und des Hl. Geistes" besonders zur Kontrolle des Armenwesens geeignet haben sollte.

Schließlich rückt die ganze Angelegenheit durch die Handauflegung mit Gebet in die Sphäre des Sakramentalen. Die ersten Leser der Apg konnten Apg 6, 6 nur als sakramentalen Weiheakt verstehen. Es war für sie dieselbe wirksame religiöse Handlung wie 13, 3 und 14, 23, sowie 1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6[38]. In der Anwendung dieses Weiheritus auf die Sieben erreicht die Disproportionalität zwischen der bezweckten Abhilfe bei der Armenunterstützung und den dafür getroffenen Maßnahmen den Höhepunkt. Was konnte es schon für das korrekte Vorgehen beim Verteilen der Almosen, bzw. der richtigen Leitung und Kontrolle dieser Verteilung ausmachen, ob die Sieben hiefür eine sakrale Weihe empfangen hatten?

Und doch müssen wir annehmen, daß zwischen der Aufgabe, welche die Zwölf den Sieben zugedacht hatten, und den hiefür getroffenen Maßnahmen ein inneres Verhältnis und eine innere Harmonie bestand[39] Eine solche sucht man aber vergebens.

---

[34] Vgl. „Die Wahl des Matthias": ZkTh 71 (1949) 344.

[35] *ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης.* — *χρεία* v. 3 kann „Amt" bedeuten, Bauer s. v.; aber diese Deutung entspricht der Stelle nicht ganz, von einem Amt ist bis v. 3 keine Rede. Dagegen gibt *χρεία* als „Bedürfnis, Notstand" besser wieder, was in v. 1 ausgesprochen wird. Man könnte demnach v. 3 umschreiben: denen wir die Aufgabe anvertrauen, diesem Notstand abzuhelfen.

[36] Wendt 132 notiert richtig 1 Kor 6, 5; Kol 4, 5, wogegen die von Zorell, Lexicon Gr. N. T. s. v., n. 2, angeführten Stellen Jak 1, 5; 3, 13. 17 das sittliche Gebiet betreffen.

[37] Apg 6, 10; 1 Kor 2, 7 mit 10. 13; 12, 8; Eph 1, 17; Kol 1, 8f.

[38] Die Ereignisse, auf welche diese Texte hinweisen, liegen wahrscheinlich nicht weiter als 20 Jahre auseinander.

[39] Auch Boudou 121 schreibt: „Les Apôtres procèdent à l'installation des sept élus avec une solennité proportionnée à l'importance de leurs fonctions", aber er versucht nicht, diese Proportionalität zwischen dem feierlichen Weiheritus

wenn die Sieben nur dazu ausersehen worden waren, über d Armenwesen zu wachen oder gar die materielle Verteilung d Almosen selbst vorzunehmen. Freilich sagt der Text selbst (v. daß diese Oberaufsicht die Aufgabe der Sieben sein sollte, ab er schließt anderes nicht aus. Vielmehr müssen wir annehme daß sie nicht einmal die Hauptaufgabe war. Was immer den Sieb in Bezug auf die Armen zugedacht war, bildete nur eine ihr Funktionen und bei weitem nicht die hauptsächlichste[40]. D feierliche sakramentale, unter Gebet vollzogene Handauflegu samt allen übrigen Schritten, welche die Zwölf auf sie hin unte nommen hatten, weist auf ein Gebiet hin, welches wesentli über der Armenfürsorge lag. Der ganze Komplex der getroffene Maßnahmen und vor allem die sakramentale Weihe zielten ein deutig auf das Gebiet des Geistlich-Religiöse ab, auf das Gebiet der Seelsorge im eigentlichen Sinn. Die Beau sichtigung der Armenpfleger war nur als Nebenamt der Sieb gedacht, hauptamtlich sollten sie sich mit dem geistlichen Wo der Gläubigen befassen. In diesem geistlichen Bereich sollte sie also die Zwölf fürder unterstützen und teilweise vertrete Damit war gegeben, daß sie sich auch an die noch nicht gläubi gewordenen Juden wenden, Kontroversreden mit den Gegne führen und taufen sollten[41]. Nur für die Wahl solcher Amtsträg paßten all die Maßnahmen, die Apg 6, 1—6 aufgezählt sind.

In diesem Licht erscheint die Klage (Apg 6, 1) nur als d auslösende, nicht als die adäquate Ursache der Wahl der Sieb Vielmehr lag ihr ein Problem zu Grunde, das die Zwölf seit lang Zeit und in immer steigendem Maß beschäftigt haben muß, b die Apg 6, 1 erwähnte, an sich belanglose Affäre den Anstoß z seiner Lösung gab. Wenn es uns gelingt, dieses Problem im wesen lichen richtig zu erfassen, vermögen wir auch die Aufgabe d Sieben genauer zu umschreiben.

Wir nehmen an, daß sich jenes Problem irgendwie in der Apg 6, erwähnten Unzufriedenheit erkennen ließ, so daß die ersten Les keiner weiteren Belehrung mehr bedurften. In der Tat fällt a Text auf, daß sich die Unzufriedenheit nicht etwa nur gegen jen Teil der Hebräer wandte, welchen die Sorge für die Witwen obla sondern gegen die Hebräer überhaupt. In dieser Angabe dürf der tiefste Grund zu suchen sein für das Vorgehen der Zwölf. E handelte sich um ein Seelsorgsproblem größten Ausmaßes, das sic aus dem Gegensatz zwischen Hebräern und Hellenisten entwicke hatte.

Die Urkirche von Jerusalem vereinigte seit ihren ersten Tagen Vertre beider Gruppen von Juden. Die Hebräer sprachen aramäisch, aber verstande wohl auch einiges Hebräisch, etwa wie das italienische Volk Latein verste

und dem Aufsichtsamt aufzuzeigen, worin nach seiner Annahme die neue Aufga der Sieben lag.

[40] Auch Nösgen 152 hat sich dahin ausgesprochen, daß die Obsorge für d Armen nicht die einzige Aufgabe der Sieben war, aber er hielt sie für die wichtigst

[41] Boudou 119.

in dieser heiligen Sprache wurden ihnen die Torah und die Propheten vorgelesen und sangen sie die Psalmen. Ihre religiöse und sittliche Bildung war die des Rabbinats, unter dessen Einfluß sie mehr und mehr standen; ihr Kulturkreis wurde stetig mehr national verengt und fremden Einflüssen verschlossen. Die Hellenisten waren Juden, die von Haus aus griechisch sprachen, die LXX lasen, vom Rabbinentum nicht stark beeinflußt waren und einen weiteren geistigen Horizont besaßen als ihre hebräischen Glaubensbrüder[42]. Beide Gruppen lebten, aufs Ganze gesehen, eher nebeneinander als miteinander, denn die Verschiedenheit der Sprache wirkte wie eine trennende Wand.

Nur mit starker Übertreibung kann man Palästina in dem Sinn ein zweisprachiges Land heißen, daß jedem Bewohner beide Sprachen geläufig gewesen wären. Die gebildeten Hebräer verstanden Griechisch; jener Teil der Bevölkerung, den Handel und Wandel mit Griechischredenden zusammenführte, meisterte wohl so viel, daß man sein Geschäft auf Griechisch betreiben konnte; so hat Simon Petrus ohne Zweifel genügend Griechisch gekonnt, um einem Griechischredenden seine Fische zu verkaufen. Aber das alles war fremder Einschlag und machte den Hebräern die griechische Welt nicht zur zweiten Heimat[43]. Auf Seiten der Hellenisten werden relativ wenig Gebildete des Aramäischen und Hebräischen mächtig gewesen sein, unter den Nichtgebildeten fast niemand, ausgenommen natürlich Familien wie die des Saulus, welche auch in der Fremde der jüdisch-aramäischen Kultur treu blieben.

Es lag in der Natur der Sache, daß sich die Hebräer als die eigentlichen Israeliten betrachteten und aus nationalem Dünkel in ihren hellenistischen Glaubensgenossen Brüder zweiten Ranges erblickten. Schon durch ihre Wallfahrten nach Jerusalem, und besonders wenn sie sich dort aus Frömmigkeit für ihren Lebensabend niederließen[44], brachten die Hellenisten zum Ausdruck, daß die wahre Heimat des Israeliten Jerusalem sei[45]. Da diese Empfindungen durch die Annahme des Glaubens an Jesus nicht unmittelbar berührt wurden, ist es erklärlich, daß hebräische Armenpfleger aus nationalistischer Überheblichkeit gegen hellenistische Arme ungerecht verfuhren. Daß sich die Klage aber nicht gegen solche Funktionäre allein richtete, sondern gegen die Hebräer im allgemeinen, muß als Anzeichen gewertet werden, daß die unmittelbar Schuldigen nicht aus rein persönlichen Motiven handelten, sondern sich von der Stimmung weiter Kreise unter den hebräischen Glaubensbrüdern getragen wußten und durch ihr Handeln in gewissem Sinn der allgemeinen Stimmung Ausdruck verliehen. Die Benachteiligten werden sich an führende Persönlichkeiten im hellenistischen Teil der Gemeinde gewandt haben, so daß der Streitfall vor die Zwölf kam als das, was er seiner eigentlichen Natur nach war — als Symptom der allgemein herrschenden Abneigung der Hebräer gegen die Hellenisten.

Schon diese Erkenntnis allein würde verständlich machen, weshalb den Zwölf eine bloße Zurechtweisung der schuldigen Armenpfleger nicht genügen konnte; sie hätte das Übel nicht in seiner Wurzel getroffen. Ja, dieses Übel ließ sich überhaupt nicht

[42] Vgl. W. L. Knox, St. Paul and the Church of Jerusalem 9. 39. 48 note 3.

[43] So blieb es auch in den folgenden Jahrhunderten; selbst dann wurde Aramäisch und Griechisch vom Volk nicht nebeneinander gebraucht, letzteres blieb immer ein Fremdkörper in der hergebrachten jüdischen Kultur. Vgl. S. Liebermann, Greek in Jewish Palestine. Studies in the life and Manners of Jewish Palestine in the II.—IV. Centuries C. E. (New York 1942); E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II[4] (Leipzig 1907) 84—88. F. M. Abel O.P., Hellénisme et Orientalisme en Palestine au déclin de la période Séleucide: Revue Bibl. 53 (1946) 385—402.

[44] Wir wissen nicht, aus welchem Grund es in Jerusalem so viele Hellenisten gegeben hat. Das einzige Beispiel einer Ansiedlung daselbst aus religiösen Motiven liefert die Königin Helene von Adiabene (Flav. Jos., Ant. 20, 2, 5). Wohl aber läßt sich das als orientalischer Brauch dartun, wie das Beispiel von Benares in Indien beweist.

[45] Vgl. Knox 39 und 48 Note 3.

durch einen Machtspruch entfernen, sondern konnte im beste Fall durch das Prinzip der christlichen Liebe, wenn auch nur all mählich, zurückgedämmt werden. Offenbar aber war nach Ansich der Zwölf eine Lage entstanden, welche ein sofortiges Eingreifen nötig machte. Eine gewisse Entwicklung hatte zu einem Gefahren moment geführt, das längeres Zuwarten nicht mehr zuließ. Man wählte daher eine Maßnahme, wodurch der Spannung innerhalb der Gemeinde tunlichst der Boden entzogen wurde.

Das betraf, wie gesagt, nicht nur das Armenwesen, sondern zielte in erster Linie auf die Seelsorge ab. Es galt einem Übel entgegen zutreten, welches sich aus der nationalen Spannung auf dem Gebiet der Seelsorge entwickelt hatte, ein Übel, dessen Wurzel letztlich in der Sprachverschiedenheit lag. Es war die seelsorgliche Verkümmerung der Hellenisten. Und das ergibt sich aus folgender Erwägung.

Mit der Pfingstgabe war den Zwölf die übernatürliche Fähigkeit verliehen worden, „die Großtaten Gottes" zu preisen (Apg 2, 11) d. h. der eigenen gehobenen religiösen Stimmung in fremden Sprachen Ausdruck zu verleihen. Ob ihnen jeweils der Wortsinn der fremden Sprache bekannt war, und ob es in ihrer Wahl lag, welche fremde Sprache sie verwendeten, darf bezweifelt werden, denn im analogen Fall in Korinth gab es eine eigene Gnadengabe der Übersetzung (1 Kor 12, 10: ἑρμηνεία γλωσσῶν). Dagegen liegt in der Pfingsterzählung nicht, und ist auch sonst von den Zwölf nicht überliefert, daß sie fortan im täglichen Verkehr oder bei der Glaubensverkündigung jede Sprache je nach Erfordernis sprechen konnten. Vielmehr läßt sich, gerade was das Griechische betrifft, aus späteren Nachrichten über Petrus und einigen literarischen Eigentümlichkeiten des Johannesevangeliums mit ziemlicher Sicherheit das Gegenteil erschließen[46]. Was wir ihnen an Kenntnis des Griechischen vernünftigerweise zubilligen können, reichte keinesfalls aus, Griechischredenden das Evangelium zu verkünden und neubekehrten Hellenisten die christliche Lehre näher auszudeuten. Die Sache war damals so wie heute: mag man eine fremde Sprache für den täglichen Verkehr auch genügend beherrschen, so wird man es sich doch überlegen, ob die Sprachkenntnis hinreicht, um in einer Konferenz oder Predigt Heiliges auszusprechen, ohne es der Lächerlichkeit preiszugeben.

Dieses Unvermögen auf seiten der Zwölf führte zwangsläufig allmählich zu einer Lage, welche mehr und mehr Anlaß zur Sorge werden mußte. Sie allein waren die berufenen Verkünder der Botschaft Jesu und die einzige Autorität, welche das Kult- und Sittenleben der Gemeinde lenken konnte. Infolge der Kluft, welche die Verschiedenheit der Sprache zwischen Hebräern und Hellenisten aufgerissen hatte, vermochten sie auf diese letzteren nicht den gleichen Einfluß auszuüben wie auf jene. Männer, wie sie dann in

[46] Vgl. Paul Gaechter S. J., Die Dolmetscher der Apostel: ZkTh 60 (1936) 161—187.

Siebnerkollegium gewählt wurden, taten gewiß ihr Bestes, soweit Predigt und Unterweisung in Frage kam, aber es fehlte ihnen die Autorität der Sendung. So drohte der hellenistische Teil der Gemeinde abzusinken oder aber eine Sonderentwicklung einzuschlagen, was beides der Einheit der Kirche abträglich war. So oder ähnlich dürfen wir uns die Lage denken, welche in Verbindung mit den nationalistischen Gefühlen der Hebräer gegen alles Hellenistische zu jenem dringlichen Problem wurde, zu dessen Lösung die Klage Anlaß gab, die hellenistischen Witwen würden von den hebräischen Almosenverteilern übergangen.

Nachdem, wie bemerkt, der Gegensatz zwischen Hebräern und Hellenisten und damit der Nährboden für unliebsame Vorkommnisse nicht ohne weiteres aus der Welt geschafft werden konnte und das eigene Unvermögen, den Hellenisten in ihrer Sprache die notwendige geistliche Fürsorge angedeihen zu lassen, gleichfalls nicht zu beseitigen war, erkannten die Zwölf als besten, vielleicht einzigen Ausweg, dem hellenistischen Teil der Gläubigen aus ihren eigenen Reihen amtliche Leiter zu bestellen, die als Gehilfen und Vertreter der Zwölf unter den Hellenisten wirken sollten. Hierin glauben wir den eigentlichen Zweck der Wahl der Sieben erkennen zu dürfen. Daß es lauter Hellenisten waren, wird unten dargetan werden.

Von da aus lassen sich alle Aporien des Textes erklären. Das gesamte Vorgehen der Zwölf, wie es Apg 6, 2—6 beschrieben wird, und das alle vernünftigen Proportionen überschreitet, wenn es sich einzig um die Einsetzung von Kontrollorganen für die Armenfürsorge handelte, tritt ins richtige Verhältnis zum erstrebten Zweck, wenn dieser darin bestand, einfache Gläubige zu Gehilfen und Vertretern der Zwölf zu erheben.

Fürs erste verstehen wir so, warum sich mit dieser Angelegenheit die Zwölf *in corpore* beschäftigten.

Wir begegnen ihnen in der Apg zuerst bei der Wahl des Matthias, also bei jener Gelegenheit, als es sich um die Auffüllung der Zwölfzahl handelte (1, 15—26, bes. v. 13), wenngleich damals die Initiative nicht bei ihnen lag, sondern ihr Handeln in einem spezifizierten Auftrag des Auferstandenen seinen Grund gehabt haben muß. In genauerer Parallele zu Apg 6, 2—6 steht dagegen 8, 14. Auf die Kunde, in Samaria habe sich eine von der Jerusalemer empirisch verschiedene Gemeinde gebildet — ein überraschendes Novum — traten die Zwölf als oberste beratende und beschließende Körperschaft zusammen, um über die durch die neue Lage geschaffenen Probleme Beschluß zu fassen. Wiederum kamen die Zwölf zusammen, soweit sie in Jerusalem anwesend waren, um den Bericht des Kepha über die Taufe des Cornelius zu hören (11, 1—18). Schließlich vertraten Petrus und Johannes die Zwölf auf dem Konzil zu Jerusalem, als die schwerwiegende Frage zu entscheiden war, ob ein Heide ohne Übernahme der Beschneidung Christ werden könne.

In allen diesen Fällen war ohne Zweifel Kepha derjenige, welcher das Zwölferkollegium zusammenrief. Stets ging es um Entscheidungen von großer Tragweite. Es war sehr weise, daß er in solchen Fällen nicht aus sich handelte, sondern die Entscheidungen auf die breitere Basis der Autorität der gesamten Zwölf gründete. Die gleiche Weisheit hatte ihn veranlaßt, sich auf dem unabweisbaren,

aber sehr heiklen Besuch im Haus des Cornelius von Zeugen b gleiten zu lassen. Es leuchtet ein, daß Apg 6, 2—6 einen homogene Fall darstellte, wenn unsere Deutung zutrifft, wenn es sich als nicht nur um die Regelung des Armenwesens, sondern um di Einsetzung von Amtsgenossen der Zwölf handelte.

Das gleiche ist zu sagen in bezug auf die Einberufung eine großen Versammlung von Wählern, wohl der umständlichste aller Maßnahmen, welche nur durch Agenden von allerhöchste Wichtigkeit zu rechtfertigen war. Von solcher Wichtigkeit war ohn allen Zweifel die Wahl von Männern, welche den Zwölf in ihre Apostelamt zur Seite treten sollten.

Ebenso werden jetzt die für die zu Wählenden geforderte Qualitäten verständlich; sie weisen eindeutig auf geistliche Tätig keit hin. — Eine der Hauptaufgaben der Sieben sollte die Verkün digung des Wortes Gottes innerhalb der Gemeinde sein, und dami war unvermeidlich auch die Glaubensverkündigung nach auße verbunden. Legt man unsere Erklärung der Wahl zugrunde, s bietet es keine Überraschung mehr, daß in der Apg in unmittel barem Anschluß an Kap. 6 berichtet wird, daß zuerst Stephanu (Apg 7), dann Philippus (Apg 8) erfolgreich als Missionare wirkten Handelte es sich dagegen rein um die Erledigung der in der Armen versorgung aufgetauchten Schwierigkeit, so bleiben Apg 7—8 unerklärlich. Diese Schwierigkeit wurde durch die Wahl der Sieben wohl gelöst, war aber nicht das einzige Problem, dessen Lösung diese Wahl galt, ja evident nicht einmal das vordringlichste. Die Klage der Hellenisten gegen die Hebräer gelegentlich der Ver nachlässigung ihrer Witwen bildet in unserer Deutung nicht die adäquate Ursache des Vorgehens der Zwölf, sondern nur den auslösenden Faktor, den Anlaß, der zu einer viel tiefergreifenden Maßnahme führte. Die Gewählten sollten freilich das Armenwesen kontrollieren, aber darüber hinaus eine viel umfassendere und wichtigere Tätigkeit ausüben. Die Kontrolle beanspruchte relativ wenig Zeit und war verhältnismäßig unwichtig, verglichen mit dem eigentlichen Amt, wozu die Sieben ausersehen waren. Darum ist in Apg 7—8 nicht die Rede von ihrer Tätigkeit als Armen pfleger, als welche sie nach dem Wortlaut von 6,3 eingesetzt wurden, sondern nur von ihrer Funktion als Seelsorger, welcher die Funktion als Armenpfleger untergeordnet war.

Ehe wir Apg 6, 6 im Licht unserer Deutung betrachten, sei in Kürze der Bericht von der Wahl der Sieben mit jenem von der Wahl des Matthias verglichen. Beide Berichte haben gemeinsam, daß sie mit einer gewissen Ausführlichkeit geboten werden, indem nicht nur das strikt Wesentliche, sondern manche Einzelzüge Erwähnung finden. Aus dem Vergleich dieser Einzelheiten er kennen wir zunächst, daß der Wahlvorgang von Apg 1, 15—26 als Norm für die Wahl der Sieben gedient hat. Beidemale sind die Zwölf anwesend, wird eine große Versammlung von Wahlmännern einberufen, der Anlaß dazu erwähnt, die Versammlung aufgefordert eine Wahl vorzunehmen, werden von den Zwölf, bzw. von Petrus

die Eigenschaften genannt, welche die zu Wählenden haben sollten. Dann folgt in beiden Fällen die Wahl, jedoch so, daß die Wähler nur die Kandidaten präsentieren, ohne ihnen auch schon die Bestellung zum Amt zu geben, wozu sie erkoren sind; dies geschieht im einen Fall durch Gott selbst (Gebet und Loswerfen 1, 24—26), im andern Fall von den Zwölf (Handauflegung unter Gebet 6, 6). Die Wahl des Matthias galt also als die Norm, nach der die der Sieben vorgenommen wurde; Apg 1, 15—26 wird offenbar deshalb so ausführlich erzählt, um der Folgezeit als Norm dienen zu können: es war die erste, die Urwahl.

Das Zweite, was wir aus der literarischen Gestalt von Apg 6, 2—6 erschließen, ist dies, daß analog zum Wahlbericht 1, 15 ff auch 6, 2 ff als Norm für die Folgezeit betrachtet werden sollte. Hier kann es sich nicht mehr um den Wahlvorgang als solchen handeln, sondern um etwas, wofür die Wahl des Matthias nicht normgebend sein konnte. Auch Apg 6, 2—6 muß nach der Ansicht des Verfassers dieses Berichtes etwas Neues und für die Folgezeit Normgebendes enthalten. Wiederum gibt unsere Auffassung von der Stellung der Sieben die Antwort. Es war das erstemal, daß sich die Zwölf Amtskollegen beigesellten, denn das und nichts Geringeres sollten die Sieben sein[47]. Die Bedeutsamkeit eines solchen Aktes liegt auf der Hand. Daher begreift man, weshalb der Autor des Stückes den Vorgang so breit erzählt; denn diesen ersten Akten würden andere analoge Akte folgen, für welche die Wahl der Sieben das Vorbild und die Norm sein sollte. Aus diesem Grund hat er vor allem die rechtshaltigen Phasen des Vorgehens festgehalten[48].

Den Abschluß fand der Wahlvorgang in der Handauflegung unter Gebet. (Apg 6, 6). Die Urchristenheit, Paulus einbegriffen (vgl. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6), konnte unter dieser Zeremonie nur eine sakrale Weihe sehen, worin den Geweihten eine übernatürliche Amtsgewalt übertragen wurde. Eben darin sehen wir das Neue, welches der Verfasser von Apg 6, 1—6 hervorheben will. Die Bestellung von einfachen Gläubigen zu Amtsgenossen der Zwölf geschah auf sakramentalem Weg über eine feierliche Weihe. Sie sollte für alle Zukunft maßgebend sein.

Die Zwölf teilten den Sieben mit, was sie selbst besaßen und machten sie zu Teilhabern an der gleichen Weihegewalt. Die Frage ist, in welchem Ausmaß. Daß die Zwölf als Zwölf Eignungen hatten, die nicht mitteilbar waren, liegt auf der Hand. Sie waren

[47] J. B. Lightfoot, Dissertations 145, hebt das Neue und Normgebende gut hervor: „It seems clear from the emphasis with which St. Luke dwells on the new institution, that he looks on the establishment of this office, not as an isolated incident, but as the initiation of a new order of things in the Church. It is in short one of those representative facts, of which the earlier part of his narrative is almost wholly made up."

[48] Vgl. Ernst Rösser, Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts (Görresgesellschaft, Veröff. d. Sekt. f. Rechts- und Staatswissenschaft, 64. Heft, Paderborn 1934) 35.

die zwölf Grundsteine der Kirche Jesu (vgl. Apk 21, 14), und a
Antitypen der zwölf Patriarchen Israels zugleich die Quelle all
Lebens der Kirche. Diese ihnen von Jesus verliehenen Funktione
konnten sie mit niemand teilen. Darüber hinaus aber lag re
theoretisch die Möglichkeit, andere Personen zu verschiedene
Zwecken zu delegieren, wenn nötig unter Anteilgabe an der eigene
Weihegewalt. Wir brauchen nicht annehmen, daß sich die Zwö
mit derartigen Gedanken abgegeben haben; der Verlauf de
Entwicklung der Dinge schuf Zwangslagen, aus denen sie konkre
Möglichkeiten und Notwendigkeiten zur Delegierung erkannten.
In Apg 6, 1 ff handelte es sich um das erste Mal, wo sie von dies
Möglichkeit Gebrauch machten und andern Teilnahme an ihre
Weihegewalt verliehen. Lightfoot meint (Diss. 144), die einzelne
Grade der Anteilnahme an der Arbeit der Zwölf hätten vom nied
rigsten, dem der Diakone, anfangend in aufsteigender Linie ihr
Verwirklichung gefunden. Das ist wohl richtig und wird auch durc
unsere weiteren Überlegungen bestätigt, gilt aber nicht gleichzeitig
auch für die Entstehung der Weihegrade. Es konnte kaum jemand
in den Sinn kommen, jenen eine sakramentale Weihe zu geben, di
sich mit Almosenverteilen abzugeben hatten und die Zwölf in
dieser Hinsicht entlasteten, wenn es nicht zuvor andere, höher
gestellte Funktionäre gab, die für ihre Amtsbefugnis eine Weih
erhalten hatten. Überhaupt erscheint es als das Natürliche, da
die Apostel zunächst die volle Weihegewalt, soweit mitteilbar, mitge-
teilt haben, während Spezifizierungen und Beschränkungen erst
nachträglicher Erkenntnis und späteren Umständen ihre Entstehung
verdankten. Gerade in Apg 6 werden wir, weil es sich um etwa
Hochbedeutsames und für die Folgezeit Normgebendes handelte,
an die Übertragung der Fülle der Weihegewalt
zu denken haben, m. a. Worten, an das, was wir Bischofsweihe
nennen. Eine Weihe zu bloßen Diakonen würde der Perikope
das Meiste von ihrem Gewicht nehmen. — Mit der Weihe war
Auftrag und Sendung verbunden, nicht notwendig in klarer
Scheidung, noch weniger unter Anwendung eines Terminus techni-
cus, wie es für uns die Jurisdiktion bedeutet. Die Sache aber war
ohne Zweifel gegeben, denn ohne Auftrag und Sendung konnten
die Sieben ihr Weiheamt nicht antreten und ausüben.

Aus all dem Gesagten ergibt sich, daß wir in den Sieben nicht
Diakone sehen dürfen. Mit den Diakonen des Philipperbriefs, der
Pastoralbriefe (vgl. 1 Tim 3, 8—13) und der späteren Zeit habe
sie nichts zu tun. Es wird darum kaum bloßer Zufall sein, daß
die Apg sie nirgends „Diakone" nennt, sie waren es eben nicht.[49]
Man wird der Bedeutung von Apg 6, 1—6 kaum anders gerecht
als wenn man darin den Bericht sieht von der erstmaligen Über-
tragung der Fülle der Weihegewalt der Zwölf; die Sieben waren
die ersten, auf welche diese Fülle übertragen worden ist.

[49] Vgl. Steinmann, Apg 64.

II. DIE UNMITTELBAREN FOLGEN DER WAHL DER SIEBEN

1. Bei den Hellenisten

Wir ergänzen zunächst unser bisheriges Resultat dadurch, daß wir uns klar zu werden suchen über den Wirkungskreis der Sieben. Die Namen der Sieben werden in Apg 6, 5 aufgezählt und sind sämtlich griechisch. Griechische Personennamen waren damals unter den Juden nicht eben selten; einer der fünf Söhne, die ihrem Vater Annas im Hohenpriesteramt nachfolgten, ist uns nur unter seinem griechischen Namen bekannt (Eleazar, Jonathan, Matthias, — Theophilos —, Ananos = Annas), ebenso hatten unter zwölf Jüngern Jesus zwei, Andreas und Philippus, griechische Namen. Daß jedoch alle von den Sieben griechische Namen trugen, kann vernünftigerweise nicht als Zufall gewertet werden, zumal in Apg 6, 1 Hebräer und Hellenisten einander gegenüber gestellt werden. Diese Namenreihe beweist daher zur Evidenz, daß nur Hellenisten in das Siebnerkolleg gewählt wurden, was wiederum nur so zu erklären ist, daß dies mit Vorbedacht geschah. Die Wähler wollten ausschließlich Hellenisten aufstellen.

Nach einer verbreiteten Ansicht wären die Sieben über das Armenwesen der ganzen Gemeinde gesetzt worden, für hebräische wie hellenistische Arme. Den sich daraus ergebenden Schwierigkeiten sucht Lightfoot so zu begegnen, daß er in der Wahl der sieben Hellenisten „einen Beweis des weitherzigen, liebevollen Geistes"[50] sieht, während Bauernfeind[51] meint, die Zwölf hätten die Sieben mit „einem Akt bergeversetzenden Vertrauens, auf bergeversetzenden Glauben gegründet", auch über die Hebräer gesetzt. Beides ist wenig überzeugend, denn es wird nicht Bedacht genommen auf die normale menschliche Klugheit. Angesichts der in v. 1 sich verratenden Spannung zwischen den beiden Gruppen durfte niemand vernünftigerweise erwarten, die Eintracht der Gemüter dadurch herbeizuführen, daß man hebräischen Armenpflegern, zumal solchen, die sich gegen die Hellenisten verfehlt hatten, hellenistische Aufsichtspersonen überordnete. Jede derartige Maßnahme mußte sich in gegenteiligem Sinne auswirken und die Spannung nur vergrößern; denn es war vorauszusehen, daß neue Reibereien entstehen würden. Und ein Wunder in dieser Hinsicht durften die Zwölf doch wohl nicht erwarten. Es scheint daher ausgeschlossen, daß die Sieben für die gesamte Armenpflege in Aussicht genommen waren; die Zwölf hatten sie von Anfang an nur für die Hellenisten bestimmt.

Schumacher[52] erhebt dagegen das Bedenken, daß in diesem Fall eine förmliche Spaltung in die Gemeinde getragen worden wäre. Wir werden diesem Bedenken weiter unten Rechnung tragen.

[50] Dissertations 145.
[51] Bauernfeind 105.
[52] Schumacher, Der Diakon Stephanus 18.

Alles hing davon ab, ob die Zwölf ganze Arbeit machten oder bei der einen Maßnahme und so mit der halben Arbeit bewenden ließen.

Kehren wir nochmals zu den Wählern zurück. Der Text legt nahe, daß die Wahlversammlung nur aus Hellenisten bestanden hat. Sie sollten nämlich die Sieben aus ihrer Mitte (ἐξ ὑμῶν, v. 3) auswählen, und die zu Wählenden sollten bei den Wählern einen guten Leumund besitzen (μαρτυρουμένους). Nun zählte die Gemeinde aber damals schon viele Tausende, und die trennende Sprach- und Kulturverschiedenheit brachte es mit sich, daß sich die Hebräer und Hellenisten nur zum geringsten Teil kannten oder jedenfalls nicht solches Wissen von einander besaßen, wie es bei den Wählern bezüglich der zu Wählenden vorausgesetzt wurde. Es war darum wenig zweckentsprechend — ganz abgesehen von der größeren technischen Schwierigkeit — Hebräer und Hellenisten gemeinsam zur Wahl einzuladen. Vielmehr deutet der Text darauf hin, daß nur Hellenisten dazu aufgefordert worden waren. Solche allein sind mit dem πλῆθος τῶν μαθητῶν (v. 2) gemeint, während πᾶν τὸ πλῆθος (v. 5) alle Anwesenden bezeichnet.

Die Absolutheit dieser Redewendungen, als wären schlechthin alle Gläubige gemeint, Hebräer wie Hellenisten, erklärt sich ungezwungen aus der Sicht des Verfassers der mit Kap. 6 anhebenden neuen Quelle[53]. Offensichtlich hat ja Lukas wenn nicht gänzlich, so doch in der Hauptsache wörtlich in sein Geschichtswerk aufgenommen. Diese Quelle ist ganz im Interesse der Hellenisten verfaßt worden, ohne sich um Situationen und Vorgänge im Lager der Hebräer zu kümmern. Darum bietet es keine Schwierigkeit, προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν (v. 2) als ausschließlich von den Hellenisten gesagt zu verstehen.

Waren die Gewählten und ihre Wähler Hellenisten, so läßt sich auch der Wirkungskreis der Sieben nur als der hellenistische Teil der Gemeinde verstehen. Sobald sie im Amt waren, führten sie eine Änderung herbei, von welcher der Text nichts sagt. Bestrebt, die Unregelmäßigkeiten gegenüber den hebräischen Witwen zu verhindern, stellten sie hellenistische Almosenverteiler an und trennten so auch in der Tat die charitative Tätigkeit unter den Hellenisten von jener unter den Hebräern, nachdem dies mit ihrer Ernennung zu Aufsichtspersonen für den hellenistischen Teil bereits juridisch erfolgt war. Anders war die Sache gar nicht möglich. Waren die schuldigen hebräischen Almosenverteiler nationalistisch erregt und von einer breiteren Schicht Gleichgestimmter gestützt und angeregt, so gab es keine Hoffnung, daß sie unter hellenistischer Leitung ihren Gefühlen Schranken setzen würden. Daher konnten die Sieben diese Organe nicht beibehalten, sondern mußten sie ersetzen, was doch wohl nur durch Hellenisten geschah. Es lag im Interesse des Friedens, daß sie das hebräische Hilfspersonal für die Hebräer freigaben und für ihre eigenen Armen eigene Armenpfleger einstellten. Darin

[53] Vgl. das hier erstmals auftretende μαθητής, v. 1. 2; das Fehlen der Bezeichnung εὐαγγελιστής für Philippus, wie ihn 21, 8 (Wir-Bericht) bietet.

stand die unmittelbare Auswirkung der Wahl der Sieben in Bezug auf das Armenwesen unter den Hellenisten.

Durch diese Änderung kam in greifbarer Weise zum Ausdruck, was die Zwölf durch die Aufstellung der Sieben geschaffen hatten – eine Art von Eigenverfassung für die hellenistischen Judenchristen. Das erschien den Zwölf offenbar als der beste Weg, um über die inneren Spannungen hinwegzukommen, und ihre Weisheit verdient unsere Anerkennung, denn es war ein Schritt, zu dem nicht wenig Mut gehörte. Von da an glich die Urgemeinde dem jüdischen Gemeinwesen in Jerusalem, wo sich die beiden Kulturgruppen der Hebräer und Hellenisten ebenfalls getrennt zu versammeln pflegten, wie die Synagoge oder die Synagogen der Freigelassenen, Kyrenäer, Alexandriner, Kilikier und Asiaten beweisen (Apg 6, 9). Da die Armenversorgung der Juden synagogal organisiert war, war bei ihnen mit der Trennung in hebräische und hellenistische Synagogen auch die Armenfürsorge getrennt. Analoges galt fortan auch von der Urgemeinde. Auch sie bestand nun aus zwei Gruppen, welche nicht nur durch ihre Kultur und Sprache, sondern auch durch eigene amtliche Leitung, eigene Versammlungsorte und eigenes Armenwesen getrennt waren.

Daß die hellenistischen Christen eine äußerlich sichtbare, von den Hebräern leicht zu unterscheidende Gemeinschaft darstellten, wird durch die Notiz nahegelegt, die Zwölf seien von der Verfolgung durch Saulus nicht betroffen worden (Apg 8, 1). Man schließt mit Recht, daß dies noch viel mehr von den übrigen hebräischen Gläubigen galt. Dann hatten also die Verfolger, die den Schlag gegen die hellenistische Gruppe kaum von langer Hand vorbereitet hatten, eine relativ leichte Möglichkeit, zwischen hellenistischen und hebräischen Christen zu unterscheiden, wozu vor allem eigene Versammlungsorte und eigene Armenorganisation gehörten.

In diesem Zusammenhang sei kurz eingegangen auf die Frage, warum gerade sieben Männer gewählt worden sind. An sich kann die Zahl einen uns unbekannten zufälligen Grund gehabt haben. Man hat an sieben Häuser gedacht, in denen sich die Christen zu versammeln pflegten, oder an sieben Armenbezirke, in welche die Gemeinde eingeteilt gewesen sei. Wahrscheinlicher jedoch lag dieser Zahl ein anderer Gedanke zu Grunde[54]. Indem man durch die Sieben der hellenistischen Gruppe eine gewisse Selbständigkeit gab, folgte man einem damals in Palästina verbreiteten Rechtsbrauch, wonach die Gemeinden von einem Siebnerkollegium verwaltet wurden.

Flavius Josephus gibt Dt 16, 18 („Bestelle dir Richter und Vorsteher in allen Ortschaften") also wieder: „In jeder Stadt sollen sieben tugendhafte und gerechtigkeitsliebende Männer den Vorstand bilden" usw.[55]. Diese Siebenzahl setzt er auch anderswo als gegeben voraus, wo er von sieben Richtern spricht; Richter und Gesetzgeber und Inhaber der Exekutivgewalt waren damals ein und dasselbe[56]. Als er zu Anfang des jüdischen Krieges einige Reformen in

[54] Zum Folgenden vgl. Ephräm Baumgarten, O.F.M.Cap., Zur Siebenzahl der Diakone in der Urkirche zu Jerusalem: Bibl. Zeitschr. 7 (1909) 49–53.
[55] Ant. 4, 8, 14.
[56] Ant. 4, 8, 38.

Galiläa durchführte, hielt er sich ebenfalls an diese Siebenzahl[57]. In späteren jüdischen Werken begegnen uns zunächst die *parnese 'ir*, die Vorsteher der Stadtgemeinde[58], die in den „sieben Besten (Vornehmsten, lat. *optimates*) der Stadt"[59] ihre Entsprechung haben. An die gleiche Behörde denkt der palästinische Talmud: „Drei von der Synagoge sind wie die (ganze) Synagoge, und sieben von den Einwohnern (wörtlich: Söhnen) der Stadt sind wie die (ganze) Stadt"[60], was Billerbeck kommentiert: „Wie die Stadtkommune von ihren sieben Vorstehern in bindender Weise vertreten wird, so auch die einzelne Synagogengemeinde von ihren drei Repräsentanten"[61]. Diese Siebenmänner, welche mit den römischen *septemviri* nichts gemein haben als den Namen, waren indessen nur in Palästina und wohl von dort hergeleitet auch unter den babylonischen Juden bekannt; im griechisch-lateinischen Raum begegnet ihre Siebenheit nirgends. Aus Josephus ergibt sich, daß diese Stadtverfassung schon zu Zeiten Christi und der Apostel üblich war.

Die Juden nannten bis in die neueste Zeit hinein diese Siebenmänner *parnasim*[62]. Wie für die Sieben in Apg 6 Geist und Weisheit gefordert wurde, so für die *parnasim* Tugend und Weisheit. Moses, Aaron und Mirjam werden „gute *parnasim*" genannt (Ta'an 9a); berühmte Rabbinen wie R. Aqiba galten als *parnasim* (pPea 21a), Rabban Gamliel II (c. 90–100) wird als *parnas* der Schriftgelehrten bezeichnet.[63] Diese Bezeichnung eignete sich sehr gut für den Stand der Sieben in Apg 6. Das Verbum *parnes* bedeutet *pascere, sustentare, nutrire, alere* — man denke an die Armenversorgung — dann im erweiterten Sinn *gubernare*[64], was die Hauptfunktion der Sieben sein sollte. Wir dürfen daher in der jüdischen Institution der sieben Gemeindehäupter das Vorbild für die Sieben in Apg 6 sehen, obschon ihnen zunächst nur der Name „die Sieben" gegeben wurde[64a].

2. *Bei den Hebräern*

Ungleich bedeutungsvoller als die Einsetzung hellenistischer Organe für die Almosenverteilung war die unmittelbare Wirkung, welche die Wahl der Sieben bei den Hebräern hervorgebracht haben muß. Wir kommen hier auf die Lösung der von Schumacher erhobenen Schwierigkeit zu sprechen, daß mit der Beschränkung der Sieben auf die Hellenisten ein Riß in die Kirche hineingebracht worden wäre. Auch die Auswirkung unter den Hebräern ist im Text nicht erwähnt, aber es stehen uns drei Ansätze zu Gebote, die zur nämlichen Schlußfolgerung führen: die Zwölf haben im Anschluß an die Wahl der sieben Hellenisten in aller Wahrscheinlichkeit auch den Hebräern ein Siebnerkollegium gegeben.

---

[57] B. j. 2, 20, 5; vgl. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II⁴ (1907) 22[illegible]

[58] Tosefta Megilla 3, 1, S. 224.

[59] Meg 26a.

[60] pMeg 3, 2, 74a, Z 18. Vgl. Sam. Krauß, Synagogale Altertümer (Berlin-Wien 1922) 140f.

[61] Bill. IV/1, 145.

[62] Vgl. J. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, s. v.

[63] Berakh 28a; Horajoth 13b. — Vgl. *parnas*: Jewish Encyclopedia IX, 541f.

[64] Buxtorf s. v.

[64a] Wie beliebt Zahlen zur Bezeichnung von Körperschaften waren, sehen wir an den lateinischen Beispielen. Da gab es *Duumviri iure dicundo*, *Tresviri* (od. *Triumviri*) *rei publicae constituendae*, *IVviri*, *Vviri muris turribusque reficiendis*, *VIIviri*, *VIIIviri*, *Xviri legibus scribendis*, *Undecimviri* (in Athen, für das Polizeiwesen), *XXviri rei publicae curandae* (Daremberg-Saglio s. v. *magistratus*

Der Sprecher der Zwölf betonte, daß sie nicht willens seien, sich unmittelbar mit dem Armenwesen abzugeben (Apg 6, 2); die Alternative: entweder Beschäftigung mit den materiellen Almosen — oder Dienst am Wort Gottes, machte diese Weigerung zu einer universellen. Sie war nicht bloß in Hinsicht auf die Hellenisten gesagt, sondern betraf die Hebräer ebenso. Soweit, was den Wortlaut betrifft. Es ist völlig ausgeschlossen, daß sich die Zwölf nur dem Scheine nach hinter dieser Weigerung verschanzt, in Wirklichkeit sich doch der Aufsicht der hebräischen Armenverweser gewidmet hätten. So ein Vorgehen wäre, von allem andern abgesehen, einer Beleidigung der Hellenisten gleichgekommen. Wenn die Zwölf infolge dieser Stellungnahme die hellenistischen Sieben als Aufsichtsrat über das Armenwesen unter den Hellenisten einsetzten, müssen sie folgerichtig auch für die Hebräer ein Siebnerkolleg aufgestellt haben, dem in bezug auf das Armenwesen unter ihnen die gleiche Aufgabe und Vollmacht eingeräumt wurde wie den hellenistischen Sieben unter ihren Leuten.

Nun haben wir aber gesehen, daß die hellenistischen Sieben hauptamtlich für die Seelsorge bestimmt waren und zu diesem Zweck erstmalige Amtsgenossen der Zwölf wurden, indem ihnen durch die sakramentale Handauflegung die Teilnahme an der vollen Weihegewalt der Zwölf verliehen wurde. Das bedeutete eine nie dagewesene Auszeichnung, zunächst der sieben Geweihten. Aber es unterliegt keinem Zweifel, daß sich dadurch auch die gesamte Hellenistenschaft der Urkirche geehrt fühlte. Wir dürfen auch annehmen, daß die weniger Erleuchteten unter den Hellenisten die Konstituierung der hellenistischen Gläubigen zu einer eigenen Gemeinde nicht als ein notwendiges Übel, sondern als einen begrüßenswerten Fortschritt betrachteten. Beide Gesichtspunkte wurden aber zweifelsohne auch von den Hebräern geteilt. Gerade infolge der lebhaften nationalistischen Gefühle hätten sie es schwerlich ertragen, wenn ihre hellenistischen Glaubensbrüder allein in dieser Weise ausgezeichnet worden wären. Es lag darum auf der Hand, daß die Zwölf auch ihnen ein Siebnerkolleg geben mußten, dem die gleiche Fülle der Weihegewalt und die gleiche Hauptfunktion unter den Hebräern verliehen wurde wie dem Stephanus und seinen Gefährten für die Hellenisten. Auch hier ist das Schweigen der Quelle kein schlußkräftiges Argument dagegen, da ihr Interesse ausschließlich der Entwicklung der Hellenistengemeinde gilt.

Der dritte Ansatzpunkt liegt in dem scheinbar unvermittelten Auftreten hebräischer *πρεσβύτεροι* (Apg 11, 30). Von diesen wird später noch die Rede sein. Wenn wir voraussetzen, daß auch die Hebräer ihre Sieben erhalten haben, so löst sich das Problem des Ursprungs der hebräischen Presbyter verhältnismäßig leicht.

Wir haben somit gute Gründe zur Annahme, daß die Zwölf im Anschluß an das Apg 6,1—6 Erzählte ein zweites Siebnerkollegium aufstellten, das für die Hebräer das gleiche bedeutete wie die v. 5 Aufgezählten für die Hellenisten[65].

[65] Dieser Gedanke ist nicht ganz neu. J. Forget (Art. „diacre" im Dict. Théol. Cath. 4, 710) schreibt: „Or il serait difficile de justifier cette manière de

Unter dieser Voraussetzung erklärt sich, wieso trotz der Einsetzung der hellenistischen Sieben die Spannung zwischen den beiden Gemeindegruppen nicht verschärft wurde. Beide Siebner Kollegien standen sich in allem gleich und durch sie beide Gruppen von Gläubigen. Kraft der Handauflegung nahmen beide Siebnergruppen teil an der höheren Gewalt, welche den Zwölf von Christus verliehen worden war, und waren so gleichermaßen Amtsgenossen der Zwölf geworden. Beide standen hauptamtlich den Zwölf in der Predigt innerhalb und außerhalb der Gemeinde und in der übrigen Seelsorge der Gläubigen zur Seite und versahen nebenamtlich die Kontrolle über die Almosenverteilung, jedes Siebnerkolleg für seinen Gemeindeteil. Selbstverständlich standen sie unter der Oberleitung der Zwölf, von der noch die Rede sein wird; die Zwölf stellten die über den Parteien stehende Macht dar, welche für beide die gleiche Bedeutung hatte.

Daß die Zwölf fortfuhren, zusammen mit den neuernannten hebräischen Sieben unter den Hebräern zu wirken, ist keine Instanz gegen unsere Schlußfolgerung, und konnte vom hellenistischen Teil nicht als unbillig empfunden werden. Denn verglichen mit der Gesamtzahl der Einwohner Jerusalems waren die Hebräer ohne Zweifel in der überwiegenden Mehrzahl und forderten darum auch mehr Kräfte zur Missionierung als die ansässigen Hellenisten. Es konnte also nicht als unbillige Parteinahme ausgelegt werden, wenn die Zwölf enger mit den Hebräersieben als mit den hellenistischen zusammenarbeiteten.

III. SPÄTERE AUSWIRKUNGEN DER WAHL DER SIEBEN

1. Die Entstehung der Presbyter

Für die folgende Untersuchung müssen wir uns zunächst das Verhältnis der beiden Siebnerkollegien zu den Zwölf deutlich machen, was in etwa möglich ist an Hand der Überlieferung über Philippus. Wie früher so blieben auch hinfort die Zwölf die alles überragende Autorität[66]. Die Siebnerkollegien konnten ihr Amt nur unter dieser Autorität ausüben. Schon damit war, wenn auch mit unklaren Grenzen, eine Beschränkung ihrer Amtsbefugnis gegeben, bzw. eine Beschränkung in der Anwendung ihrer übernatürlichen Weihevollmacht. Eine solche Beschränkung mußte sich von allem Anfang an aufdrängen, denn nichts lag den Zwölfen ferner, als durch die Konstituierung der beiden Kollegien und damit zweier von einander juristisch unabhängiger Kommunitäten die eine Kirche Jesu durch eine unheilbare Spaltung auseinanderzureißen. Wenn die getroffene Maßnahme, die Aufstellung der beiden Kollegien, eine durch die Umstände erzwungene Konzession an die nationalen Gefühle darstellte, so mußten die Zwölf umso mehr auf Mittel bedacht

faire, s'ils (die hell. Sieben) eussent été les seuls; les Hébreux auraient été mécontants à leur tour, si leurs intérêts n'avaient été assurés par des diacres (Forget hält die Sieben für Diakone) de leur langue".

[66] Vgl. Apg 8, 14; 9, 27. 32; 11, 1; 12, 2–3; c. 15.

sein, die Einheit der Kirche sicherzustellen. Daher von Anfang an die Unterordnung der Sieben unter die Zwölf.

Aus der Samariageschichte (Apg 8, 14 ff) wird uns überdies eine bedeutsame Beschränkung der Sieben im einzelnen klar. Die Zwölf hatten aus dem offiziellen Bericht des Philippus[67] ersehen, daß die Neugetauften die Handauflegung nicht erhalten hatten. Der Grund dieser Unterlassung kann nicht darin gelegen haben, daß Philippus dazu keine Zeit gefunden hatte, sondern einzig darin, daß er in dieser Hinsicht gebunden war. Kraft seiner Weihegewalt hätte er wohl die Hände auflegen können, aber die Zwölf hatten sich die Handauflegung reserviert. An eine Reservierung der Handauflegung zum Zweck der Mitteilung der Weihegewalt dachte man damals wohl noch nicht, doch wäre ihre Reservierung ganz in der Linie der Reservierung jener an den Neugetauften zu vollziehenden Handauflegung gewesen. Diese Reservierung macht es völlig begreiflich, warum Philippus die Handauflegung nicht vorgenommen hat und Petrus und Johannes eigens nach Samaria zogen, um sie den neuen Glaubensbrüdern zu spenden. Diese Beschränkung wird natürlich nicht den Philippus allein betroffen haben, sondern war ihm mit allen Mitgliedern der Siebnerkollegien gemeinsam. Daß sie sehr zweckentsprechend und naheliegend war, ist leicht einzusehen. Indem die Handauflegung als notwendig erachtet wurde und doch nur von den Zwölf erlangt werden konnte, sahen die Neugetauften, seien es Hebräer oder Hellenisten oder wer sonst, von Anfang an über das sie unterrichtende und taufende Mitglied der Sieben hinweg und richteten ihr Augenmerk auf die Zwölf, in denen die höchste Autorität der einen Kirche Jesu verkörpert war. Ob und wie weit man damals Weihegewalt und Jurisdiktion unterschied und terminologisch auseinanderhielt, ist weniger von Bedeutung; wichtig ist, daß die Ausübung der Amtsgewalt der Sieben durch die Zwölf formell begrenzt war. So wurde den national Überhitzten von hüben und von drüben das Empfinden der kirchlichen Einheit im notwendigsten Ausmaß erhalten.

Mit der Anteilgabe an der eigenen Weihegewalt und der Bestimmung, in der Seelsorge mitzuhelfen, machten sich die Zwölf die Mitglieder der Siebnerkollegien zu ihren Amtsgenossen. So jedenfalls mußte ein Christ des ersten Jahrhunderts Apg 6, 6 verstehen. Die Sieben bildeten fortab zusammen mit den Zwölf den Gläubigen gegenüber eine geschlossene Gruppe, durch welche diese belehrt, geführt und sakramental betreut wurden (Eucharistie). Damit war aber auch gegeben, daß die Zwölf mit den Sieben einen Rat bildeten, d. h. daß die Siebnerkollegien beigezogen wurden, wenn es eine Frage, sei es für ihren Gemeindeteil, sei es für die ganze Gemeinde, zu beraten galt. Das lag so sehr in der Natur der Sache, daß das Gegenteil als unnatürlich erscheinen müßte. Somit führte die Aufstellung der beiden Siebnerkollegien

[67] Vgl. P. Gaechter S. J., Jerusalem und Antiochia: ZkTh 70 (1948) 3f.

von selbst zu einem Verhältnis, wie es nachher für die Zwölf und die Presbyter bezeugt ist.

A. Ritschl hat nach dem Vorgang Früherer[68] die Presbyter auf die Sieben in Apg 6 zurückgeführt, aber für diese Ansicht keine Gefolgschaft gefunden. Es war in der Tat unmöglich, die Sieben als Diakone aufzufassen und gleichzeitig als Vorläufer der Presbyter und es wäre immer noch schwierig, in den hellenistischen Sieben, wie wir sie auffassen, die unmittelbaren Vorläufer der hebräischen Presbyter von Apg 11, 30 zu sehen. Schließt man sich jedoch unserer Forderung an, daß die Zwölf außer den hellenistischen Sieben auch hebräische Sieben aufgestellt haben, so ist die Kontinuität von diesen zu den Prebytern in greifbare Nähe gerückt und ihre Identität sehr wahrscheinlich gemacht.

Stellen wir das Problem zuerst in den historischen Ablauf der Ereignisse. Die einzige Zeitspanne, in welcher die halb juristische halb tumultuarische Hinrichtung des Stephanus mit der anschließenden blutigen Verfolgung durch Saulus möglich war, liegt zwischen dem Laubhüttenfest (Herbst) 36 n. Chr. und dem Pascha 37. Damals waren die Zügel der Regierung den starken Händen des Pilatus entrissen und einer schwachen Interimsperson übergeben worden[69]. Unmittelbar voraus ging die Tätigkeit des feurigen Stephanus, die nicht allzu lang gedauert haben kann. Wenn wir die Aufstellung des hellenistischen Siebnerkollegiums um die Jahreswende 35/36 n. Chr. ansetzen, läßt sich die im Justizmord an Stephanus gipfelnde Entwicklung mühelos unterbringen. Dieses Siebnerkollegium war für die Gläubigen eine große Überraschung und Neuheit, so daß man seinen Mitgliedern zunächst noch keinen andern Namen zu geben wußte als den der „Sieben" (Apg 21, 8). Es war den Hellenisten nicht gegönnt, lang genug in Jerusalem zu wirken, daß man dazu überging, sie nach ihrer Stellung und Arbeit zu benennen. So blieb die Bezeichnung „die Sieben" für immer an den Mitgliedern des hellenistischen Siebnerkollegs haften.

Anders stand es mit den hebräischen Sieben. Auch sie werden ursprünglich nicht anders genannt worden sein, aber sie waren lang genug im Amt, daß ihre Benennung einen Weg analog dem der Zwölf gehen konnte. Diese wurden anfangs auch nur „die Zwölf" genannt, dann (in Mt) als „die Jünger" Jesu im Sinn der rabbinischen *talmidim*, schließlich (in Apg 1—12 und 15) „die Apostel". Ähnlich kann es sich mit den hebräischen Sieben verhalten haben; wie weit dies tatsächlich der Fall war, müssen wir aus den Quellen zu ermitteln versuchen. Jedenfalls fuhren sie fort an der Seite der Zwölf ihres Amtes zu walten, als ihre hellenistischen Kollegen aus Palästina weichen mußten. So stand es gegen Ende der Dreißigerjahre, und das ist das letzte, was wir von den hebräischen Sieben als „Sieben" erkennen können.

[68] Vgl. Zahn 235 Anm. 1.

[69] Vgl. über diese Periode Paul Gaechter S. J., The Hatred of the House of Annas: Theological Studies 8 (Baltimore 1947) 16f.

Statt ihrer treten bald die πρεσβύτεροι ins Blickfeld. Im Jahre 43 n. Chr. starb Jakobus, der Zebedäide, den Martertod[70]; Petrus entkam aus dem Gefängnis und floh außer Landes, nachdem er „dem Jakobus und den Brüdern" seinen Abschiedsgruß hatte übermitteln lassen (Apg 12, 1—17). Im Jahre 44 oder bald nachher[71] treffen Barnabas und Saulus mit Liebesgaben aus Antiochia bei den πρεσβύτεροι in Jerusalem ein (Apg 11, 30). Wer waren diese Leute und warum hießen sie πρεσβύτεροι? Welches war die Entstehung ihres Amtes?

Nach unsern obigen Darlegungen müßten wir hier auf die hebräischen Sieben stoßen, zumal es sich um Almosen für die Notleidenden der Gemeinde handelte. Nachdem die Zwölf, die meisten wahrscheinlich schon vor Petrus, Palästina verlassen hatten und man die große Spende nicht mehr „zu Füßen der Apostel" legen konnte, wäre es das Naheliegende gewesen, sie den hebräischen Sieben zu übergeben. Statt dessen finden wir jedoch eine nicht bestimmte Zahl von Presbytern genannt. Es ist nicht wahrscheinlich, daß zwischen dem Ende der Dreißigerjahre und dem Jahre etwa 45 ein radikaler Wechsel in den Amtsträgern stattgefunden hat. Viel wahrscheinlicher ist, daß nur eine Änderung in der Benennung eingetreten war, so daß die Presbyter, welche Barnabas und Saulus antrafen, die hebräischen „Sieben" von früher waren. Die Wahrscheinlichkeit ist umso größer — immer die bloß erschlossene Existenz der hebräischen Sieben vorausgesetzt — als die πρεσβύτεροι im Jahre 44/45 nach Stand und Benennung bereits eingebürgert erscheinen, ja in Antiochia bekannt waren, also schon eine geraume Zeit bestanden haben müssen, was sie noch näher an die hebräischen Sieben heranschiebt.

Leider wissen wir nicht, welchem hebräischen oder aramäischen Wort πρεσβύτερος entspricht. Ursprünglich geht es auf *zaqen*, (der) Alte zurück. In diesem Sinn wurde das Wort ohne Zweifel von den πρεσβύτεροι genannten Mitgliedern des Synedriums ausgesagt[72]. Doch wurden beide Ausdrücke, wenn als Amtstitel gebraucht, schon lange auch ohne Rücksicht auf das Alter des Trägers verwendet[73]. Da πρεσβύτερος in Ägypten eine häufig gebrauchte Amtsbezeichnung war und der Ausdruck in der Apg auf hellenistische Quellen zurückgeht, ist es möglich, daß er das griechische Äquivalent darstellt zu *parnasim*, deren Funktion dem der christlichen „Sieben", wie wir gesehen haben, weitgehend glich[74].

Neben der zeitlichen Nähe, in welche die hebräischen Sieben und die erstmals genannten πρεσβύτεροι zueinander stehen, erlaubt auch die Gleichartigkeit der Stellung und Funktion der einen wie der andern ihre Identifizierung. Daß beide nebenbei mit Almosen zu tun hatten, haben wir bereits gesehen. Wichtiger ist, daß sowohl

[70] Vgl. „The Hatred of the House of Annas" 23—29.
[71] A. Wikenhauser, Die Apg[2] (Regensburg 1951) 234.
[72] Mt 16, 21 usw.; vgl. Lk 22, 66 πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ.
[73] Vgl. H. Hausschildt, „πρεσβύτεροι in Ägypten im I—III Jahrhundert n. Chr.": ZNTW 4 (1903) 235—242, bes. 239.
[74] S. Krauß, Sygnagogale Altertümer 140, identifiziert die im hellenistischen Judentum oft bezeugten πρεσβύτεροι auch mit den *parnasim*.

die Sieben als auch die Presbyter durch Handauflegung Teilhabe an der Weihegewalt der Zwölf geworden waren.

Nach Jak 5, 14 (etwa 48 n. Chr.) übten die Presbyter an den Kranken sakramentale Macht aus; von den durch Barnabas und Paulus auf der ersten Reise eingesetzten Presbytern in Südgalatien (Apg 14, 23) ist anzunehmen, daß sie durch die Handauflegung zur Feier der Eucharistie befähigt waren; Timotheus wurde wahrscheinlich schon um 50 vom *πρεσβυτέριον* durch Handauflegung geweiht[75]; Analoges muß durch Männer, welche ihrerseits die Handauflegung erhalten hatten, in jenen kleinasiatischen Städten wie Kolossae und Laodicea geschehen sein, in denen Paulus nicht selbst gewirkt hatte. In Apg 15, 28 erweisen sich die *πρεσβύτεροι* (wohl im Jahre 49) mit den Zwölfmännern Petrus und Johannes als der Aufgabe bewußt „d'être, en matière doctrinale, les interprètes, les organes de l'Esprit-Saint"[76]. Man darf daher mit Michiel[77] einig gehen, wenn er die Ansicht vertritt, daß alle *πρεσβύτεροι*, welche diesen Amtstitel trugen, durch die Handauflegung die Fülle der Weihegewalt empfangen hatten.

Man wird ferner im Verhältnis der Presbyter zu Jakobus das Gegenstück des Verhältnisses der Sieben zu Petrus (zu den Zwölf) sehen dürfen. In beiden Fällen handelt es sich um Gehilfen, Stellvertreter, Berater der leitenden Persönlichkeit. Wenn Petrus „den Jakobus und die Brüder" grüßen ließ, als er im Jahre 43 im Begriffe stand, das Judenland zu verlassen, meinte er wohl Jakobus mit seinem Presbyterium[78]. Wenn wir gegen Ende der Dreißigerjahre Petrus inmitten der Sieben als seinen Amtsgenossen finden, im Jahre 43 Jakobus mit seinen Presbytern bereits in Amt und Stellung ist, wie sie schon dem Petrus und den Sieben eigen waren, liegt die Identifizierung der Presbyter mit den Sieben auf der Hand und ist die nächstliegende Erklärung des Ursprungs und der Stellung der Presbyter. Die Verschiedenheit der Bezeichnung steht dem nicht notwendig im Wege. Sobald Petrus den Jakobus zu seinem Stellvertreter in der Kirche von Jerusalem ernannt hatte, gingen die Sieben von ihrem Verhältnis zu Petrus in das gleichartige zu Jakobus über; in den Jahren zwischen 37—43 hatte man sich angewöhnt, ihnen einen Titel zu geben, welcher ihre Funktion ausdrückte und von hellenistischer Seite als *πρεσβύτερος* wiedergegeben wurde.

Hier sei noch auf ein Moment hingewiesen, das als Stütze dafür dienen kann, daß die *πρεσβύτεροι* tatsächlich die Fülle der Weihegewalt besessen haben und Amtskollegen der Zwölf gewesen sind wie die Sieben. Es handelt sich vor allem um eine in Apg 15 verwendete Terminologie. Nach v. 2 wurden Paulus und Barnabas zur Behandlung der Streitfrage, ob ein Heide, ohne Jude zu werden, Christ werden könne, nach Jerusalem gesandt *πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους*. Mit *ἀπόστολοι* bezeichnet die Apg regelmäßig die Zwölf[79]. In

[75] 1 Tim 4, 14. Da hier nur die Presbyter genannt sind und Timotheus noch nicht wissen konnte, daß er einen zweiten Brief erhalten werde, in welchem nur von Paulus als Handauflegendem die Rede sein werde, geht es nicht an, diesem allein die eigentliche Weihekraft zuzuschreiben (Holtzmann, Meinertz) und in den Presbytern im Grunde genommen bloße Statisten zu sehen.

[76] Jean Colson, L'Evêque dans les communautés primitives (Paris 1951) 20.

[77] André Michiel, L'orgine de l'Episcopat (Louvain 1900) 142—168.

[78] Siehe unten.

[79] Die Ausnahmen in Apg 14, 4 und 14, 14, wo Paulus und Barnabas so heißen, hat ihren Grund in der Verschiedenheit der Quelle; die Bedeutung des Wortes ist hier erweitert.

Jerusalem werden die beiden Abgesandten empfangen ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ (und besonders) τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων (v. 4). Dann wurden οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι (v. 6) zu einer Versammlung einberufen, um in der Angelegenheit eine Entscheidung zu treffen. So geschah es: Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ (v. 22). Es heißt nicht καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ, was als Zeichen zu werten ist, daß die Mitbeteiligung der Gemeinde nicht auf gleicher Ebene lag wie die der Apostel und Presbyter. Das wird zur Evidenz erwiesen durch das Präskript des Briefes (v. 23): Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί. Was heißt hier ἀδελφοί?

Durchgehend stehen die Presbyter, obgleich immer nach den Aposteln genannt und ihnen daher an Rang nachstehend, neben den Aposteln und heben sich mit ihnen als die beratende und entscheidende Körperschaft von der Menge der Gläubigen ab. Darum ist es nicht angebracht, ἀδελφοί einfach im Sinn von Glaubensbrüdern zu verstehen und etwa mit Colson[80] zu übersetzen: Die Apostel und Presbyter, die für euch Brüder sind, oder mit Wikenhauser: Die Apostel und Ältesten entbieten als Brüder den Brüdern... ihren Gruß. Mit diesen Übersetzungen wird ein Gedanke in den Text hineingetragen, der nicht darin enthalten ist. Insofern die Apostel und Presbyter den Gläubigen eine offizielle Glaubensentscheidung mitteilen, handeln sie gerade nicht als Brüder, die Brüdern schreiben, sondern als die rechtlich bestellten Organe, die mit einer nur ihnen eigenen Autorität sprechen und dadurch die Gläubigen verpflichten, die Entscheidung anzunehmen. ἀδελφοί muß daher mit „Amtsbrüder" übersetzt werden. Dieser Beisatz ist deshalb im Präskript am Platz, weil die Gläubigen sich fragen konnten, wieso die Presbyter mit den Aposteln als Verantwortliche zeichneten. Beide, die Apostel und die Presbyter, waren Mitglieder der entscheidenden Körperschaft, also Amtsbrüder. Durch seine Stellung ist das Wort unmißverständlich abgehoben von dem zweiten ἀδελφοί, das auf die Glaubensbrüder geht[81].

Die Bedeutung „Amtsbrüder, Amtskollegen" für ἀδελφοί war in der damaligen Zeit nichts Unerhörtes[82]. Im Licht von Apg 15, 23 bekommt auch 12, 17 mehr Farbe. Es ist sachlich entsprechender, daß Petrus mit „Jakobus und den Brüdern" nicht die Christen insgemein grüßen läßt, sondern den Vorsteher der Kirche mit seinen Presbytern. So verstanden war der Gruß auch insofern sinnvoller, als er leichter vom Haus der Maria, der Mutter des Markus, ausgerichtet werden konnte. Die Tausende von Gläubigen würden schon allmählich von der Befreiung des Oberhauptes der Kirche unterrichtet werden.

Waren die Presbyter Amtskollegen der Apostel, so lag es nahe, in ihnen Männer zu sehen, welche durch die Handauflegung die volle Weihegewalt erhalten hatten. Insofern ist der genannte Wortgebrauch von ἀδελφός eine gewisse Bestätigung für das oben Gesagte.

---

[80] A. o. O. Anm. 1.

[81] Daß die hochverehrten Apostel (= die Zwölf) in den Presbytern ihre Amtskollegen gesehen haben sollten, ist späteren Jahrhunderten, denen πρεσβύτεροι die nichtbischöflichen, also nicht mit der vollen Weihegewalt ausgerüsteten Amtsträger bezeichnete, unverständlich geworden. Daher lassen einige Textzeugen in Apg 15, 23 ἀδελφοί weg: 2138^{c} 467 sa bo(teilweise) Orig., andere fügen hinzu (οἱ πρεσβύτεροι) καὶ οἱ (ἀδελφοί): SEHLP peš harel aeth Chrys, obgleich dadurch ein Widerspruch in den Text getragen wird.

[82] Joh. Friedr. Schleusner, Novus Thesaurus in LXX... (Leipzig 1820) s. v. verweist auf LXX 2 Par 35, 14; Liddell-Scott, Greek-English Lexicon (1925–40) notieren für ἀδελφός die Bedeutung: colleague, associate, zwei Inschriften aus der Chalkis und PTebt 1, 12; Friedr. Preisigke, Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden, bringt dafür Belege aus dem 3. Jh. v. Chr. und dem 2. und 3. Jh. n. Chr. Für das NT nennen Thayer (A Greek-English Lexicon of the NT[4] (1901), als Belege für „associate in employment or office" 1 Kor. 1, 1; 2 Kor 1, 1; 2, 13; Eph 6, 21; Kol 1, 1. — Eine genauere Untersuchung dieses Wortgebrauchs wäre umso notwendiger, als ihn sowohl W. Bauer in seinem ntl. Wörterbuch wie auch v. Soden im Theol. Wörterbuch von Kittel mit keinem Wort berücksichtigen.

2. Die Entstehung des monarchischen Episkopats

Aus der Tätigkeit des Philippus Apg 8 ist zu ersehen, daß die vertriebenen Sieben, die Stephanus überlebten, unverdrossen das Evangelium predigten: die Geschichte des Philippus ist vom Verfasser der Apg, bzw. der betreffenden Quellen in diesem Sinn wohl als typisch gedacht. Das gleiche darf von der Tendenz des Philippus gelten. Erst arbeitet er unter den halbjüdischen Samaritanern, dann widmet er sich, vermutlich auf seiner weiteren Flucht vor den Verfolgern, dem Eunuchen, den er ebenfalls tauft. Da brauchte es nur noch als Präzendenzfall die Bekehrung und Taufe des Heiden Cornelius durch Kepha, um aus den hellenistischen Sieben energische Heidenmissionäre zu machen. So entsprach es dem Geist des Stephanus. Wie wir aus der Philippusgeschichte schließen dürfen, gaben die geflohenen Sieben den Zwölf ab und zu Kunde von sich und ihrer Arbeit; das begreift sich aus ihrer Unterordnung unter jene[83]. Die örtliche Ferne mancher mußte jedoch bald zu einer bedeutsamen Änderung führen. Ursprünglich war ihre Jurisdiktion beschränkt gewesen, und so blieb es zunächst im Falle des Philippus. Die Reise des Kepha mit Johannes nach Samaria, und dann ohne ihn durch die näheren phönizischen Städte hatte unter anderm den Zweck, den Neugetauften die Hände aufzulegen. Aber für die Siebenmänner, die wie wahrscheinlich Nikolaos, in weitabliegende Gegenden wie Cypern und Antiochia vordrangen, erwies sich eine solche Beschränkung bald als unmöglich. Wir müssen daher annehmen, daß Kepha im Namen der Zwölf diese Beschränkung bald aufhob und den hellenistischen Sieben die volle, uneingeschränkte Jurisdiktion verlieh; sie wird bald nach Apg 8—10 auch dem Philippus gewährt worden sein.

Wir können das durch einen Rückschluß aus Apg 13, 3 erhärten. Trotz völlig unbewiesener Behauptung des Gegenteils handelt es sich dort um die Handauflegung zur Übertragung der vollen Weihegewalt an Barnabas und Saulus. Das Merkwürdige daran ist, daß man, sobald der Hl. Geist gesprochen hatte, trotz des vorausgehenden Fastens (Apg 13, 2) sofort noch einmal fastete. Das gehörte offenkundig zu einem bereits feststehenden liturgischen Komplex, der aus Fasten, Beten und Handauflegen bestand (v. 3). Dieser Komplex, die feierliche, liturgische Konsekration zu vollen Amtsträgern, muß sich im Anschluß an die Weihe der hellenistischen Sieben Apg 6 entwickelt haben, wo das Fasten noch fehlte. Nun lagen aber zwischen den beiden Ereignissen nur wenige Jahre, etwa 35/36 bis ungefähr 45 n. Chr. In diesen Jahren festigte sich der Ritenkomplex, was nur verständlich ist, wenn er mehrfach angewendet wurde. Das wiederum deutet darauf hin, daß er an manchen Orten und von verschiedenen Personen ausgeübt wurde. Daß Antiochia den festgefügten Ritus kannte und übte, läßt erkennen, daß er im hellenistischen Gebiet, also wohl von den hellenistischen Sieben als damals alleinigen Trägern der Weihegewalt in der hellenistischen Welt zu wiederholten malen vollzogen worden war. Somit unterlagen diese nicht mehr der ursprünglichen Beschränkung, sondern erfreuten sich der vollen Jurisdiktion.

[83] Vgl. ZkTh 70 (1948) 3—5.

Diese Änderung hatte weitgehende Folgen. Die erste betraf die Zwölf. Es war vermutlich im Licht dieser Änderung, daß sie erkannten, was von ihnen als Aposteln Jesu Christi verlangt wurde. Bisher hatte die Kirche nur aus einer einzigen empirischen Gemeinde in Jerusalem bestanden; durch die Zerstreuung und Verselbständigung der hellenistischen Sieben entstanden in rascher Folge andere Gemeinden derselben einen Kirche, zum Teil in weit abgelegenen Gebieten. Bis dahin hatten sich die Zwölf in Jerusalem und seiner Umgebung aufgehalten; es ist nicht einmal sicher, ob sie bis Galiläa vorgedrungen sind. Erwarteten sie, die Völker würden nach Jerusalem kommen, um sich der dortigen Gottesgemeinde anzuschließen, etwa im Sinn von Is 60, wo Sion als Zentrum alle Völker um sich schart? Die tatsächliche Entwicklung machte jedenfalls offenbar, welchen Weg die Kirche zu gehen hatte: sie sollte die frohe Botschaft zu den Völkern in die Ferne tragen. Wenn jemand dazu berufen war, so gewiß die Zwölf als die bestellten Zeugen des Wortes. Jetzt erst scheint den Zwölf der Sinn mancher Worte Jesu aufgegangen zu sein, wie wir sie, vielleicht etwas verdeutlicht, z. B. in Mt 28, 19 und Apg 1, 8 überliefert finden. In die Zeit nach der Verfolgung des Jahres 36/37 fällt daher das allmähliche Abwandern der Zwölf aus Palästina, vermutlich zu den Judenschaften im Orient.

Gleichzeitig vermehrten sich die Arbeiten für Simon als den Kepha. Nicht nur blieb er mit den Zebedäiden allein von den Zwölf in Palästina zurück, denn auch das Judenvolk, und dieses vor allen andern, war zu missionieren; die Gründung eines Kranzes von Gemeinden innerhalb des jüdischen Gebietes und in den umliegenden Ländern bedeutete eine Ausdehnung der Pflicht der Leitung und Inspektion. Erstere bestand vor allem in einer sich stetig ausdehnenden Korrespondenz. Wir dürfen doch nicht so naiv sein zu glauben, die Zwölf hätten sich nicht mehr um Kepha gekümmert, oder seine Anerkennung als Haupt der Kirche sei auf den griechisch-römischen Kulturkreis beschränkt geblieben. Die Korrespondenz, die von Philippus und aus Antiochia einlief[84], beleuchtet den Geist der in der Ferne wirkenden Glaubensboten. Mit dieser größeren Beanspruchung des Petrus wurde die unmittelbare Leitung der Kirche von Jerusalem immer schwieriger und mußte mehr und mehr andern überlassen werden, wenn auch die oberste Leitung in der Hand des Kepha blieb. Die Organe hiefür waren naturgemäß die hebräischen Sieben, welche schon seit einiger Zeit als Presbyterium dem Kepha mit Rat und Hilfe zur Seite gestanden hatten.

Endgültig wurde diese Entwicklung, als Petrus einen aus den Sieben formell mit der Leitung der Jerusalemer Kirche betraute. Das war Jakobus, ein Verwandter des Herrn. Daß er keiner aus den Zwölfen war, ist klar, aber auch daß er von Petrus eingesetzt wurde, kann füglich nicht bezweifelt werden. Man spricht oft so,

[84] Vgl. oben Anm. 67.

als wäre Jakobus mit Hilfe der Politik oder seiner Ellenbogen allmählich an die Stelle des Petrus gelangt[85]. Demgegenüber erwies sich Petrus auch später noch, auf dem Konzil, als der unbestrittene Leiter der Kirche, und sein Gruß an Jakobus deutet auf alles andere eher als auf einen feindlichen Emporkömmling. Nachdem so der Weg geklärt ist, wird man dem Natürlichen sein Recht einräumen: das Natürliche war, daß wie Gott der Vater Jesus, Jesus die Zwölf „gesandt" hatte, und diese wiederum, als die Zeit gekommen war, nach seinem Vorbild durch die Handauflegung seine Sendung den Sieben weitergegeben hatten, auch die Stellung eines Oberhauptes der Kirche von Jerusalem als einer Lokal- und Metropolitankirche — um diesen modernen Ausdruck zu gebrauchen — durch Sendung, d. h. amtliche Beauftragung besetzt wurde. Man kann nie genug darauf achten, daß das Vorgehen des Meisters die Norm für seine Jünger bildete. So erhielt Jerusalem bald nach 37 einen monarchischen Bischof[86], wie immer man ihn damals bezeichnete.

Auf diese Entwicklung in Jerusalem dürften aber Geschehnisse außerhalb Palästinas von Einfluß gewesen sein. Als Petrus nach Cäsarea zu Cornelius gerufen wurde, bestand dort noch keine Christengemeinde, hatte sich Philippus dort noch nicht niedergelassen. Das muß aber bald darnach geschehen sein (Apg 8, 40. 21, 8). Wir haben in ihm wohl den Gründer der dortigen Gemeinde zu sehen[87], damit also auch ihren Leiter[88]. Die Stellung als Haupt der Ortsgemeinde kam ihm zu, weil er als Gründer und erster Glaubensbote geistigerweise als der Erzeuger betrachtet wurde. Das galt auch dem hl. Paulus stets als Rechtstitel, der ihm die oberste Leitung der von ihm gegründeten Gemeinden sicherte[89]. Gleiches ist von den übrigen der hellenistischen Sieben anzunehmen. Wo immer sie das Wort Gottes verkündeten und Gemeinden gründeten und sich niederließen, wurden sie zum regierenden Haupt dieser Gemeinde. Selbst wenn sie nach dem Vorbild Jerusalems dem Bedürfnis einer allmählich wachsenden Ortskirche entsprechend ein Presbyterium schufen und so gleichgestellte Amtskollegen aufstellten, behielten sie unter ihnen doch einen unverlierbaren juridischen Vorsprung, der sie zum monarchischen Bischof machte. An Weihegewalt ihren Presbytern gleich, so wie sie den Zwölf in Jerusalem gleich gewesen waren, wurden

[85] Vgl. W. L. Knox, St. Paul and the Church of Jerusalem 169, zur Übernahme der Stellung als Haupt der Kirche (!) durch Jakobus: „In practice the change involved was slight, since James had for the past five years practically assumed (!) the control of the local administration of the Church".

[86] Mit Recht sagt Meinertz (Die Pastoralbriefe des hl. Paulus[4] [Bonn 1931] 50): Die Stellung des Jakobus in Jerusalem „ist nichts anderes als die monarchische Herrschaft des Bischofs". Wir sprechen darum im folgenden von Bischöfen.

[87] Wenn er Apg 21, 8 εὐαγγελιστής genannt wird, geschieht das wohl im Hinblick auf seine in Apg 8, 12. 35. 40 erwähnte Tätigkeit. Wendt 297.

[88] Bauernfeind 241 meint, er habe alle Ortsgemeinden Phöniziens betreut.

[89] 1 Thess 2, 11; 1 Kor 4, 14ff; Gal 4, 19.

sie als Gründer der Gemeinde und Quelle der Weihegewalt der Presbyter spontan zum Oberhaupt der Gründung, zumal sie ihre Weihe und Sendung von den Zwölf erhalten hatten. Sie wurden automatisch zu monarchischen Bischöfen ihrer Gemeinden. Diese Entwicklung lag so sehr in der Natur der Dinge, daß sie auch ohne jedes Vorbild, etwa nach Art des Jakobus in Jerusalem, eintreten mußte — die einzige Voraussetzung war die monarchische Verfassung der Kirche, wie sie Jesus geschaffen hatte. Jesus inmitten der Zwölf und dann in seinem Auftrag Kepha als Haupt der Zwölf waren das einzige Vorbild, das auch genügte.

Nun war Petrus von sich aus nicht geneigt, Neuerungen einzuführen, wie uns die Vorgeschichte der Bekehrung des Cornelius zur Genüge zeigt. Es fiel ihm entschieden leichter, der Überlast seiner Geschäfte mit der Bestellung des Jakobus zum Bischof von Jerusalem eine Erleichterung zu schaffen, nachdem er laufend Berichte von den Ereignissen in der von den hellenistischen Sieben missionierten Welt außerhalb Palästinas erhalten hatte. Mit diesen Berichten war ihm auch der Weg klar gemacht, daß sein Stellvertreter in Jerusalem zweckmäßig aus den hebräischen Sieben zu wählen sei. Im Fall der hellenistischen Sieben blieb allerdings kein Raum für die Wahl eines bischöflichen Ortsvorstandes aus einer Anzahl Gleichbefähigter. Im Fall des Jakobus war es anders, und wir dürfen als gegeben betrachten, daß Petrus nach der mit der Matthiaswahl festgelegten und schon bei der Aufstellung der Sieben eingehaltenen Wahlnorm gehandelt hat. Unter Voraussetzung unserer bisherigen Ausführungen hatte die Gemeinde schon 36/37 n. Chr. den Jakobus als Kandidaten für das Siebnerkolleg gewählt und gab ihm jetzt ihre Stimme für den monarchischen Episkopat; Petrus bestätigte die Wahl und übertrug damit dem Jakobus, der die Weihegewalt bereits besaß, die Jurisdiktion zu seinem Amt.

Die Blutsverwandtschaft mit Jesus war ohne Zweifel schon bei der Wahl des Jakobus ins Siebnerkolleg als Motiv wirksam gewesen und wurde es nun zum zweitenmal. Daß es aber das einzige oder ausschlaggebende war, ist unbewiesen. Diese Verwandtschaft[90] bildete keineswegs für Jakobus ein Anrecht, einen Anspruch auf irgend welche führende Stellung. Nach orientalischer Sitte brachte sie ihm eine Art Ehrenvorrang, mehr nicht. Ein Mehr wäre in unserm Fall ein Verstoß gegen die von Jesus gegebenen Normen gewesen. Jesus hat nicht einen der mit ihm durch Maria verwandten Zebedäiden zum Kepha gemacht; Maria hat er dem jüngeren der Brüder anvertraut, ganz gegen die gewöhnliche Sitte. Im gleichen Geist hatte man nicht den Jakobus, sondern Matthias zum Ersatzmann für Judas ins Zwölferkollegium gewählt; die Lehre, die im Vorgehen des Herrn gelegen war, war also verstanden worden. Es war somit nicht die Anschauung der Urgemeinde, daß die Blutsverwandtschaft des Jakobus mit Jesus irgendwelchen Anspruch auf eine autoritative Stellung begründete.

[90] Er war nicht leiblicher Bruder Jesu. Denn, wie jeder, der das AT studiert und heute noch unter Orientalen lebt, ohne Mühe feststellen kann, wird „Bruder" so häufig für jedwede Art von naher Verbindung, Blutsverwandtschaft, Stammeszugehörigkeit, Freundschaft, verwendet, daß für leibliche „Brüder" eine nähere Bestimmung notwendig ist und angewendet wird. An keiner ntl. Stelle läßt sich nachweisen, daß die „Brüder" und „Schwestern" Jesu im leiblichen

Die oben dargelegte Entwicklung der Gemeindeverfassung zum monarchischen Episkopat steht mit den Quellen im Einklang, indem nach ihnen (vgl. Apg 20, 17. 28) die ἐπίσκοποι zur Klasse der πρεσβύτεροι gehörten und aus ihnen entnommen wurden. Aber sie zeigt mehr. Im ganzen geistigen Horizont des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochia gab es nur Gemeinden mit monarchischen Bischöfen. Das gilt nicht nur für die Jahre um 110, wo er seine Briefe schrieb, sondern auch für die voraufgehenden Jahrzehnte, denen die Pastoralbriefe mit einer allerdings noch schwebenden Terminologie vorangehen. Wie kam es zu dieser allgemein gewordnen Einrichtung des monarchischen Bischofs? Das Vorgehen des Petrus in Jerusalem, wo er Jakobus zum monarchischen Bischof machte, konnte an sich für die folgenden Gemeindegründungen genügen, weil Jerusalem in allem das Vorbild war, solang Petrus dort weilte. Aber leichter erklärt sich das Durchdringen des monarchischen Episkopats, wenn wir ihn zu gleicher Zeit auch schon unter den Hellenisten verbreitet finden, so daß nicht erst eine Übernahme aus der hebräischen Urgemeinde in die Heidenchristen-Gemeinden nötig war. Auf dieser breiteren Basis mußte sich diese Gemeindeform viel rascher verbreiten, als wenn es sich um eine Institution gehandelt hätte, die erstmals nur unter den Hebräern entstanden wäre. Man begreift so auch, warum die späteren Quellen mit dem Episkopat kein Aufsehen machen, er war einfach von Anfang an dagewesen; man war nicht nur in die eine Geistkirche hineingetauft worden, sondern auch in eine monarchisch geleitete Gemeinde.

Die allgemeine Ansicht ist freilich, daß vor allem die paulinischen Kirchen „akephal" gewesen seien. Ganz kürzlich schreibt wieder Colson, weil für Antiochia eine monarchische Autorität nicht genannt werde, habe es dort keinen monarchischen Episkopus gegeben; die in Apg 13, 1 genannten Charismatiker seien das hierarchische Kollegium der Antiochener Gemeinde gewesen, und so hätten alle Kirchen des Paulus ausgesehen[91]. Daß dies speziell von Antiochia nicht wohl gesagt werden kann, habe ich in dieser Zeitschrift[92] gezeigt.

Welches Wissen haben wir von den paulinischen Gemeinden? In Südgalatien setzten Paulus und Barnabas in jeder Gemeinde eine Mehrzahl von Presbytern ein (Apg 14, 23); auf der dritten Reise läßt der Apostel die Presbyter von Ephesus wiederum eine Mehrzahl, nach Milet kommen und bezeichnet sie als ἐπίσκοποι (Apg 20, 17. 28), und so nennt er auch in den Briefen stets eine Mehrzahl von Amtsträgern[93]. Von einer obersten einpersönlichen Führung wird nicht gesprochen. Es fehlt aber auch jedwede direkte Andeutung, daß es eine solche nicht gegeben habe, etwa indem auf die gleichartige Beziehung der einzelnen Presbyter zueinander hingewiesen würde. Es bleibt also Raum zur Annahme, daß dort überall eine monarchische Spitze der Organisation vorhanden war, aber im

Sinn d. h. gegen die landesübliche Bedeutung dieser Bezeichnungen zu verstehen sind.

[91] „Nous retrouvons ce caractère acéphale de la hiérarchie locale, constaté à Antioche, et propre aux communautés de la Dispersion, fondées par Paul." Colson, L'Evêque dans les communautés primitives 39. Auch nach Dieckmann (Verfassung der Urkirche 103) gab es neben monarchisch regierten Gemeinden „kollegial verfaßte Presbyterien, die den Gemeinden vorstanden".

[92] ZkTh 70 (1948) 29–31.

[93] 1 Thess 5, 12; Phil 1, 1; Eph 4, 11; Hebr 13, 17; 1 Tim 4, 14; 5, 17; Tit 1, 5; vgl. Jak 5, 14; 1 Petr 5, 1f.

verschiedenartigen Gründen in den Quellen nicht aufscheint, z. B. weil ihr Wirkungsbereich beschränkter war als später oder infolge charismatischer Gaben weniger in Erscheinung trat und zu treten brauchte. Unter dieser Voraussetzung haben wir eine ungebrochene Entwicklung des monarchischen Episkopats, begründet durch die Sieben, bis zu den Tagen des Ignatius.

Oder aber man zieht aus dem Schweigen der Quellen den Schluß, monarchische Häupter habe es in den betreffenden Gemeinden nicht gegeben. Dann ist zu erklären, auf welche Weise der monarchische Episkopat überall die akephale Verfassung zu überwinden vermochte. Feine[94] begründet sein Vordringen mit dem Bedürfnis der Gemeinden nach einheitlicher Leitung gegenüber der heidnischen Welt und wegen der beginnenden missionarischen Ausstrahlung von den neugegründeten Gemeinden aus, die nur erfolgen konnte, wenn die Fäden der Missionierung in einer Hand zusammenliefen; auch gegen die Häresien bedurfte man allmählich einer von der apostolischen Tradition abgeleiteten, lebenden Autorität. Aber diese Bedingungen vermochten aus sich nicht den monarchischen Episkopat hervorzubringen, sonst hätte er schon früher entstehen müssen, denn sie bestanden im wesentlichen schon zur Zeit, da Paulus seine Briefe schrieb. Außerdem wäre ein solcher Vorgang den von Jesus gegebenen Normen (siehe oben) direkt entgegengesetzt gewesen.

Nach einer andern Erklärung läge der Grund für das siegreiche Vordringen des monarchischen Episkopats bei den Episkopen. Nach v. Dobschütz[95] hätten sie „bald die Leitung besonders in ihre Hand bekommen, fielen ihnen doch die eigentlich praktischen (?) Aufgaben des Gemeindedienstes zu. So ist es nur natürlich, daß die Episkopoi-Presbyteroi ein Übergewicht über die Presbyteroi erlangten". Das heißt also: Die Gelegenheit weckte in den Episkopen den Hunger nach Macht, und durch Geschicklichkeit und wohl auch durch kleine Rücksichtslosigkeiten gelangten sie auf der ganzen Linie zum Erfolg. Im Einzelfall wäre eine solche Entwicklung ganz gut möglich, aber erklärt das auch die Gesamtentwicklung? Das Vordringen der Episkopoi auf der ganzen Linie hätte unfehlbar zu einem Machtkampf geführt, weil es die im Besitz der Macht stehenden andern Presbyter schwerlich ohne heftigen Widerspruch ertragen hätten, daß ihre Geltung eingeschränkt wurde. Das umso weniger, als sie ihre Stellung Rechtens innehatten. Ja es hätte sich ein Streit zwischen zwei Gemeindeformen entwickelt, deren jede für sich apostolischen Ursprung, mithin die höchste denkbare Billigung in Anspruch nehmen konnte. Ein Analogon bietet der nicht so viel spätere Fall der Quartodezimaner, der einem viel unbedeutenderen Gegenstand galt und doch die Gemüter heftig aufrührte. Von einem solchen Widerstreit gegen die Ausbreitung des monarchischen Episkopats ist jedoch in den Quellen des ersten Jahrhunderts nichts zu finden. Das ist nur verständlich, wenn er nicht aufgetreten war, und das wieder zeigt, daß die monarchisch-episkopale Verfassung von Anfang an überall mindestens grundgelegt war.

Meistens wird auf nichtkatholischer Seite die Apg nach Paulus ausgelegt, ohne daß man beachtet, wie einseitig der Völkerapostel meistens schreibt. Daß der monarchische Episkopat seiner Gemeinden in seinem Schatten nicht hervortritt, kann auch deshalb nicht wundernehmen, weil Paulus in seinen Hauptbriefen für die Anerkennung seiner eigenen Autorität kämpft, weil er bestrebt war, seine eigenen Gründungen und jene, die von diesen ausgegangen waren, in Person als oberster Leiter zu lenken, und weil er doch wohl überhaupt ein wenig autokratischer Natur war. Dazu kam die Bedeutung der damaligen Charismatiker, die dem Bischof die Ausübung mancher Funktionen ersparten, wie die des Predigens und der Glaubensverkündigung. Ob genaueres Zusehen nicht doch von den scheinbar akephalen Gemeinden des Paulus ein anderes Bild möglich macht?[96]

---

[94] Hans Erich Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte auf der Grundlage des Kirchenrechts von Ulrich Stutz, 1. Bd.: Die Katholische Kirche (Weimar 1950) 33.

[95] v. Dobschütz, Probleme d. apost. Zeitalters (Leipzig 1904) 70.

[96] Es sei hier für die korinthische Gemeinde hingewiesen auf die Studien von L. Hertling S. J., „1 Kor 16, 15 und 1 Clem 42": Biblica 20 (1939) 276–283 und Rud. Hundstorfer O.S.B., Die Adressaten des Ersten Korintherbriefes (Wels 1948), vgl. ZkTh 71 (1949) 105f.

3. Das Verschwinden der Zwölf

Hort[97] schreibt: „The death of James (des Zebedäiden) probabl led to the substitution of James the Lord's brother in his place. It seems to me by no means improbable that he was counted hence forward as one of the Twelve in place of his namesake. But this not at all certain". Für L. W. Knox[98] ist jedoch diese Substitutio bereits zu einer Tatsache geworden, eine heute von vielen geteilt Ansicht. Und doch ist das eine unmögliche Annahme. Man übersieht, daß die Zwölf gar nicht befugt waren, für Jakobus einen Ersatz aufzustellen[99]. Um den Herrenbruder als Ersatzmann für den Zebedäiden zur Anerkennung zu bringen, hätte es eines ana logen Befehls von Jesus wie bei der Wahl des Matthias bedurft und dieser den Gläubigen mitgeteilt werden müssen. Nichts zwingt uns, einen solchen Wink von oben für eine Wahl des Ersatzmannes für den Zebedäiden zu postulieren, und ohne einen solchen Wink konnten die Zwölf einen Ersatzmann nicht aufstellen. Speziell Jakobus, der Verwandte Jesu, kann nicht als solcher betrachtet werden denn als Bischof von Jerusalem war er ortsgebunden, was sich mit der Stellung der Zwölf als Apostel nicht vertrug. Die Frage nach dem Ersatz für den Zebedäussohn findet eine ganz andere Lösung, wenn sie im Licht der Geschichte der Sieben betrachtet wird, wie wir sie gezeichnet haben.

Angesichts der in ihrer Ausführlichkeit stark hervortretenden Erzählung von der Ersatzwahl, wodurch Matthias an die Stelle des Verräters trat und die Zwölfzahl des Zwölferkollegs wiederum ausgefüllt wurde, ist es für jeden Leser der Apg auffallend, daß von einem Ersatz für Jakobus nichts verlautet; die Frage wird weder in der Apg noch je später im NT berührt. Das Rätsel löst sich unschwer. Zwischen der Wahl des Matthias (etwa 33 n. Chr.) und dem Martertod des Zebedäiden (43 n. Chr.), also innerhalb eines Jahrzehnts, hatte sich Bedeutsames ereignet. Durch die Umstände bewogen, hatten die Zwölf bei der Handauflegung, wodurch sie die Siebenerkollegien errichteten, zum erstenmal ihre Weihegewalt andern mitgeteilt. Es dauerte nicht lange, bis von diesen neuen Trägern der Weihegewalt durch Wiederholung der Handauflegung andere zu Amtskollegen gemacht wurden, so wie sie, die Sieben, Amtskollegen der Zwölf geworden waren. In Erkenntnis dieser Entwicklung lernten die Zwölf begreifen, daß die empirische Gegenwart des Zwölferkollegs nicht mehr erforderlich war; sie erkannten nun, wie „es" weitergehn werde. Mit der ersten Handauflegung zum Zweck der Weihe hatten sie begonnen, sich selbst in gewissem Sinn zu vervielfältigen. Natürlich bezog sich das nicht auf sie als die Zwölf, d. h. als Anfang und Ausgangspunkt alles Lebens der Kirche[100]. Die Entwicklung war nun über

[97] F. J. A. Hort, Judaic Christianity (Cambridge-London 1894) 62.
[98] A. a. O., 169f.
[99] Vgl. Paul Gaechter S. J., Die Wahl des Matthias: ZkTh 71 (1949) 333–3
[100] Vgl. „Die Wahl des Matthias", a. a. O., 318–333.

den Anfang hinaus, und durch die erste Handauflegung zur Weihe war der Strom der übernatürlichen Lebenskraft von ihnen auf andere ausgegangen und hatte bereits angefangen, sich allenthalben zu verbreiten. Analoges galt von ihrem Zeugnis, für das sie Jesus berufen hatte. Viele hatten es angenommen und viele waren von den Zwölf sebst zu autorisierten Glaubensboten bestellt worden. Daraus ergab sich, daß das Zwölferkolleg nicht mehr nötig hatte, an einem Ort beisammen zu bleiben, sondern sich dem Auftrag des Herrn folgend in alle Welt zerstreuen konnte. Ja ihre empirische Existenz war fortab überhaupt nicht mehr vonnöten; mit dem Tod des ersten aus ihnen hatte jener Prozeß begonnen, wodurch sie allmählich zu einer rein historischen Größe wurden. Aus all dem folgerten sie und andere mit ihnen ganz richtig, daß an eine Ersatzwahl für den Zebedäiden nicht zu denken war. Die Überlebenden der Zwölf fuhren natürlich fort, ihrer Amtsstellung entsprechend zu wirken. So lag in der Weihe der Sieben der Grund, weshalb Jakobus, der Bruder des Johannes starb, ohne einen Nachfolger zu erhalten. Aus der Weihe der Sieben erfloß die Erkenntnis, daß die spezifische Aufgabe der Zwölf gelöst sei.

4. Die Selbständigkeit der führenden Ortskirchen

Die über die Sieben gehende Entwicklung fand einen gewissen Abschluß darin, daß es zur Bildung relativ selbständiger Ortskirchen kam. Die Urgemeinde stand zuerst unter Kepha und den Zwölf, die die einzige sichtbare Autorität darstellten. Mit der Aufstellung der beiden Siebnerkollegien begann sich die Leitungsgewalt zu entfalten, die Zwölf blieben die höchste, die Sieben wurden die unmittelbare Instanz, alles noch in der einen und einzigen Lokalkirche. Das dauerte nur ganz kurze Zeit, wie auch jene Periode als sehr kurz wird gelten müssen, während welcher Philippus und die andern hellenistischen Sieben mit beschränkter Jurisdiktion außerhalb des Judenlandes wirkten. Sobald diese Beschränkung aufgehoben war, stand der Weg frei zu größerer Selbständigkeit führender Ortskirchen, d. h. jener, die wiederum Zentren der Glaubensverbreitung wurden. Die vollkommene Eingliederung der Getauften in den kirchlichen Verband geschah nicht länger durch die Zwölf, sondern durch die Siebner-Bischöfe; auch die Mitteilung der Weihegewalt war nicht mehr an die Zwölf gebunden, sondern wurde bei größerer örtlicher Entfernung von Jerusalem, sowie ein regelmäßiger Nachrichtenverkehr nicht mehr möglich war, bald ohne deren Vorwissen und ausdrückliche Billigung vorgenommen, so z. B. an Saulus und Barnabas in Antiochia (Apg 13, 1—3) und wiederum von diesen beiden in Südgalatien (Apg 14, 23).

Zwar blieb das Bewußtsein wach, in Kepha die oberste Instanz zu besitzen, sowie von der Einheit aller Lokalkirchen mit der einen Idealkirche in Christo, was sich früh (um 44 n. Chr., Apg 11, 27—30) in gegenseitiger Hilfeleistung auswirkte. Jedoch in der Abhängig-

keit der neuen Gemeinden von Jerusalem, sofern es nicht der Sitz des Kepha war, sondern nur die Muttergemeinde im weiteren Sinn, vollzog sich eine wesentliche Änderung. So lange Kepha dort residierte — man entschuldige diesen modernen Ausdruck — fühlte man sich rechtlich an die Urgemeinde gebunden, wie die Beziehungen zwischen Antiochia und Jerusalem zeigen. Sobald aber Kepha im Jahre 43 Jerusalem verlassen hatte, und dann wieder nach dem Konzilsjahre 49, wurde aus der rechtlichen Stellung Jerusalems eine bloßer Ehrenvorrang.[101] Es blieb ihm eine unmittelbare Ingerenz nur bezüglich der Lokalkirchen in Palästina und der judenchristlichen Kirchen in der näheren Diaspora, an die sich Jakobus in seinem Schreiben (etwa 48 n. Chr.) wendete.

Dieses letztere scheint auf eine rückläufige Bewegung zu deuten. In der ersten Periode des Wirkens der hellenistischen Sieben hätte außer den Zwölf wahrscheinlich kein anderer Hebräer sich in ähnlicher Weise an die von den hellenistischen Sieben gegründeten judenchristlichen Gemeinden wenden dürfen, wie es Jakobus später in seinem griechisch verfaßten, also an hellenistische Juden gerichteten Sendschreiben tat. Solche Gemeinden wurden aber von den hellenistischen Sieben nur im Anfang gegründet; sobald der Corneliusfall die Türe dazu geöffnet hatte, gingen sie zur Heidenmissionierung über[102]. In solche Gemeinden hatte Jerusalem keinen Einfluß mehr: rein hellenistisch-judenchristliche Gemeinden haben sich bei dieser Entwicklung wahrscheinlich wieder der hebräischen Gemeinde von Jerusalem zugewandt.

Wo Petrus seinen Wohnsitz aufschlug, wie später in Rom, wurde die betreffende Ortskirche von selbst zur Zentralkirche der Christenheit. Wenn dagegen ein anderer von den Zwölf in eine Gemeinde kam, bedeutete dies nicht mehr eine stärkere rechtliche Bindung an die Gesamtkirche wie ehemals beim Besuch des Petrus und Johannes in Samaria. Ein spätes Beispiel liefert uns dafür die Anwesenheit des alten Johannes in Kleinasien. Da er einer der Urzeugen war, muß seine Anwesenheit das Empfinden der Verbundenheit mit der Urtradition und mit dem Herrn selbst gestärkt haben. Aber obschon er dort eine ganze Kirchengruppe leitete, ergab sich für seinen Wohnsitz Ephesus kein größerer rechtlicher Vorrang, also keine stärker ausgeprägte Verbindung mit der Gesamtkirche. Die somit sichtbare relative Selbständigkeit der hervorragenderen Lokalkirchen gründete letztlich in der Weihe der hellenistischen Sieben und in ihrem weiteren Schicksal; allerdings waren in diesem Punkt auch andere weittragende Ereignisse wie die Corneliusbekehrung ebenfalls wesentliche Voraussetzungen.

Diese Rückblicke von späteren Stadien der kirchlichen Entwicklung auf die Wahl der Sieben stellen irgendwie unter Beweis, daß sie epochemachend gewesen ist, und daß die hier vorgebrachte Auffassung dieser Wahl den Quellen wie auch dem Lauf der Ereignisse entspricht.

---

[101] Vgl. meine Abhandlung „Jerusalem und Antiochia": ZkTh 70 (1948) 1–48.

[102] Vgl. was ich zur zweiten Welle von Missionären in Antiochia geschrieben habe in „Jerusalem und Antiochia" 12f; wahrscheinlich gehörte der Proselyt Nikolaos dazu, einer aus den Sieben.

ISRAEL ALS 'SIGNUM ELEVATUM IN NATIONES'

Die Idee vom Zeichencharakter Israels in den Schriften des Alten Testamentes in Analogie zum Zeichencharakter der Kirche

Von Werner Bulst S.J., Frankfurt a. M.

I.

Fragestellung

Die vorliegende Arbeit ist nicht, wie es zuerst scheinen könnte, aus exegetischen Studien erwachsen, sondern aus dem fundamentaltheologischen Fragenkreis *de criteriis revelationis*. Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es, die logischen Grundlagen unseres Glaubens, bzw. unserer Theologie wissenschaftlich zu rechtfertigen, d. h. vor allem die göttliche Sendung Christi und seiner Kirche. Mit diesem Nachweis begnügt man sich auch zumeist[1]. Alles andere, und so auch unser Glaube an das Alte Testament, findet damit einschließlich seine Begründung. Es erschien aber von Wert, auch einmal den Offenbarungskriterien im AT nachzugehen. Dabei machte es besonderen Eindruck, welch wichtige Rolle dort ein Kriterium spielt, von dem im NT nur selten oder nur andeutungsweise die Rede ist[2], das aber in den Augen der Kirche wieder höchste Bedeutung hat: Das Gottesvolk selber (bzw. die Kirche) in seiner geschichtlichen Erscheinung als Beweis für seine göttliche Sendung.

Für die Kirche ist das vom Vatikanischen Konzil mit den Worten festgelegt worden: ...*Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum elevatum in nationes (Is 11, 12) et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur*[3].

Ganz ähnlich erscheint das atl. Vorbild der Kirche, Israel, in seiner offenkundigen Außerordentlichkeit in der Geschichte, vor allem der Religionsgeschichte, als Erweis für seinen unerhörten Anspruch, Volk des einen, wahren Gottes zu sein. Die Tatsache dieser Einzigartigkeit Israels ist oft dargestellt worden und ist

[1] Vgl. unter den neueren Lehrbüchern der Fundamentaltheologie: A. C. Cotter, Theologia fundamentalis, 2. Aufl., Weston, Mass. 1947; F. R. Garrigou-Lagrange, De revelatione, 3. Aufl., Rom 1925; M. Nicolau-J. Salaverri, Sacrae Theologiae Summa, I. Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De S. Scriptura, Madrid 1950; L. Lercher-F. Schlagenhaufen, Institutiones Theologiae dogmaticae I: De vera religione, de Ecclesia Christi, de traditione et Scriptura, 3. Aufl., Innsbruck 1939; A. Tanquerey, Synopsis Theologiae dogmaticae fundamentalis, 24. Aufl., Paris 1937; S. Tromp, De revelatione christiana, 5. Aufl., Rom 1945.

[2] Etwa Jo 17, 21ff; Mt 16, 18.

[3] Vaticanum III, 3 (Denzinger n. 1794).

heute auch auf nichtkatholischer Seite, wenn auch bald mehr bald weniger, allgemein anerkannt[4]. Auch als Beweis für die Wahrheit der atl. Offenbarung hat man diese Einzigartigkeit schon ausgewertet[5]. Es ist aber wohl noch nicht untersucht worden, wie weit diese Betrachtungsweise und Beweisführung der Ideenwelt des AT selbst entspricht. Diese Frage ist hier in Angriff genommen worden. Problemstellung und Methode sind mithin biblisch-theologisch. Das Wort der Schrift wird als Gotteswort zugrundegelegt.

Unmittelbar wird also ein Beitrag zur Geschichte der Offenbarung, bzw. zur Theologie des AT geboten, mittelbar auch ein Beitrag zur Fundamentaltheologie, von der die ersten Anregungen ausgingen. Und zwar zunächst insofern, als gezeigt wird, wie sehr es wesentlichen Gedanken des AT (und damit göttlichen Absichten) entspricht, wenn man aus der geschichtlichen Einzigartigkeit Israels die Tatsache der atl. Offenbarung zu erweisen sucht. Zugleich leuchtet damit auf, wie sehr es denselben göttlichen Absichten entspricht, wenn wir die Kirche als *signum elevatum in nationes* betrachten. Denn die gleiche Aufgabe und Befähigung in der Welt und für die Welt ein Zeichen zu sein, ist ja auf sie, das „neue Israel", übergegangen.

In mehrfacher Hinsicht hat der Zeichencharakter Israels unter den Kriterien der Offenbarung, die wir im AT finden, eine besondere Bedeutsamkeit. Dieses Kriterium steht mehr als andere (etwa einzelne Wunder) in innerem Zusammenhang mit der Berufung Israels zum Gottesvolk. Denn wenn Gott sich würdigt, aus den vielen Völkern der Erde eines zu seinem Volk zu erwählen und es zum Empfänger seiner Offenbarungen und Verheißungen zu machen, dann ist von vornherein zu erwarten, daß diese Tatsache auch in der geschichtlichen Erscheinung dieses Volkes, vor allem in seiner Religion und Sittenordnung, sichtbar wird. Während zudem andere Offenbarungskriterien, wie einzelne Wunder, ihre Zeichenfunktion mit Vorzug in der konkreten Situation ausüben, in der sie geschehen (wenn sie natürlich bei entsprechender Bezeugung auch weit darüber hinaus wirken können), und eher auf einen bestimmten, einzelnen Offenbarungsvorgang hinzielen, liegt im Zeichencharakter Israels ein fortdauerndes Gotteszeichen vor, das vor allem in den Entscheidungszeiten der Volksgeschichte immer wieder neu vom Volke erfahren werden konnte und das die atl. Offenbarung in ihrem Grundgeheimnis bezeugt: daß Gott sich in Wahrheit dieses eine Volk auserwählt habe.

[4] Z. B. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel I, 5. 6. Aufl., Stuttgart 192[illegible] Einleitung; und besonders W. Eichrodt, Theologie des AT, 2. Aufl., Leipzig 1939, durchgehend.

[5] Z. B. B. Pascal, Pensées, besonders in den Abschnitten IX, XI, XII (nach der Ausgabe von Brunschvicg); De Broglie, Réligion et critique, Paris 1906; H. Schell, Jahwe und Christus, 2. Aufl., Paderborn 1908; N. Peters, Die Religion des AT in ihrer Einzigartigkeit und grundsätzlichen Verschiedenheit von den übrigen Religionen der alten Welt (Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche), 5. Aufl., Kempten 1923. Unter den neueren Lehrbüchern der Fundamentaltheologie z. B. J. Brinktrine, Offenbarung und Kirche II, 2. Aufl., Paderborn 1949; H. Straubinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, Paderborn 1936.

[6] Dieser Nachweis ist zwar, wie bereits gesagt, im üblichen Aufbau der Fundamentaltheologie nicht notwendig. Zu einer umfassenderen und in etwa organischeren — weil auf die geschichtlichen Anfänge zurückgehenden — Begründung unserer Glaubenswelt dürfte es aber beitragen, wenn (wenigstens in den Grundzügen) dargestellt wird, wie auch die Offenbarung des AT in sich selber — nicht bloß über das NT — auch für uns Heutige noch als Gotteswerk sichtbar ist.

Der Zeichencharakter Israels hat darüber hinaus auch für uns Heutige noch seine besondere Bedeutung. Da sich die menschliche Glaubwürdigkeit der atl. Schriften wegen der teilweise schwierigen Quellenlage nicht mit der gleichen und gleich anerkannten Sicherheit nachweisen läßt, wie das für das NT möglich ist, hat eine fundamentaltheologische Beweisführung etwa aus dem Selbstzeugnis des Moses und seinen Wundern und Weissagungen[7] nur sehr bedingten Wert. Die Inspiration oder die Aussagen des kirchlichen Lehramtes dürfen ja in einer solchen Beweisführung noch nicht vorausgesetzt werden[8]. Andererseits steht aber das große „Geschichtswunder", das in Israel selbst vor sich gegangen ist, wenigstens in seinen Grundzügen unbezweifelbar für uns fest. Ja man kann wohl sagen, daß dieses Wunder auf Grund unserer zunehmenden Kenntnis vom alten Orient und der Fortschritte der Religionsgeschichte noch eindrucksvoller geworden ist.

Überdies ist der Zeichencharakter Israels auch uns noch gegenwärtig. So tief ist er diesem Volke eingeprägt, daß es noch immer — zwei Jahrtausende nach seinem schicksalsschweren Versagen in der Entscheidungsstunde seiner Geschichte — ein Mysterium ist; und ein Mysterium nicht nur in theologischer Sicht, wie es etwa in Röm 9 — 11 erscheint, sondern auch in seiner empirischen Erscheinung. Der Segen, bzw. der Fluch seines Gottes „haften" ihm an als „Zeichen und Wunder in Ewigkeit"[9].

II.

Die Grundlegung des Zeichencharakters Israels in seiner Berufung zum Gottesvolk

Der Zeichencharakter Israels ist begründet in seiner Berufung zum Gottesvolk und steht damit in engstem Zusammenhang. Die göttliche Offenbarung, wie sie tatsächlich ergangen ist, ist ja nicht eine bloße Mitteilung von Wahrheiten, sondern zugleich, sogar zuerst, Heilswirken Gottes im geschichtlichen Raum und in das geschichtliche Geschehen hinein. Die atl. Offenbarung geht, meist durch einzelne Persönlichkeiten vermittelt, an ein Volk. Sie bestimmt die Geschichte dieses Volkes, begründet sogar erst seine Existenz als Volk, sondert es ab von allen andern Völkern und sichert seinen Bestand (wenigstens den eines Restes) trotz aller Widerstände von außen und von innen und aller Katastrophen, — und zwar trotz allem immer seinen Bestand als Volk Gottes. So werden der geschichtlichen Erscheinung dieses Volkes Züge eingeprägt, die für die Tatsache der Auserwählung und der Offenbarung Zeugnis ablegen.

In einer Offenbarungstat ist die Geschichte dieses Volkes grundgelegt: In der Berufung seines Stammvaters Abraham[10]. Sein Auszug aus Chaldäa ist nicht nur ein geographischer, sondern

[7] So versuchten es z. B. I. Ottiger, Theologia fundamentalis I, Freiburg 1897, S. 379ff und W. Wilmers, De religione revelata, Regensburg 1897, S. 171ff. Ähnlich auch J. Brunsmann, Lehrbuch der Apologetik, 1. Religion und Offenbarung, St. Gabriel bei Wien 1930, S. 294ff. Anders ist es zu beurteilen, wenn nicht aus einzelnen Wundern argumentiert wird, sondern daraus, daß die Wunder, in ihrer Gesamtheit gesehen, aus dem AT nicht fortzudenken sind. So Brinktrine, a. a. O., S. 20ff.

[8] Anders, wenn es sich, wie hier, nicht unmittelbar um eine fundamentaltheologische, sondern um eine biblisch-theologische Arbeit handelt.

[9] Dt 28, 45f.

[10] Gen 12, 1.

zugleich der Auszug aus dem gewöhnlichen Geschichtsablauf hinein in eine ausgesprochene Sonderstellung inmitten der Menschheit. Mit der Verheißung einer überaus großen Nachkommenschaft, mit der Zusage eines Landes, das damals von Kulturvölkern bewohnt war, und in dem Versprechen Gottes, den Feinden Abrahams zu fluchen[11], trat diese Erwählung von Anfang an auch in den Bereich des geschichtlichen, politischen Geschehens ein. Mit der Verheißung des Völkersegens war ihr zugleich eine innere Dynamik auf die gesamte Menschheit hin gegeben[12]. In diesem Werden Israels aus so unscheinbaren Anfängen und aus Gegebenheiten heraus, daß der Glaube an die verheißene Zukunft als ein *credere contra spem*[13] erscheinen mußte, liegt schon ein Erweis besonderen göttlichen Wirkens beschlossen. So trägt die Erfüllung — von der Empfängnis Isaaks an — den Charakter des gottgegebenen Zeichens, wenn das auch zunächst noch nicht ausdrücklich ausgesprochen wird.

Mit einer neuen, einzigartigen Offenbarungstat beginnt die eigentliche Volksgeschichte. Der eine, wahre Gott, der Gott der Väter, tut sich zuerst dem Moses, dann am Sinai seinem auserwählten Volke kund. Im Bundesschluß mit ihm, Jahwe, dem treuen Bundesgott, und der damit verbundenen Gesetzgebung wird aus dem bisherigen Stammesverband ein eigentliches Volk mit eigenem Recht, einheitlicher Führung und, was für das Altertum sehr wichtig ist, mit eigenem Kultus: das „Eigentumsvolk Jahwes"[14]. Die Wirklichkeit dieser Auserwählung wird dem Volk zur Gewißheit in den „Großtaten" seines Gottes, die es erleben darf. Schon im Auszug aus der Knechtschaft Ägyptens erweist sich Jahwe als „der, der sein Volk frei macht"[15]. Ähnlich soll es später erkennen, daß er es ist, der es in das verheißene Land führen wird[16]. Für Moses selbst soll ebenfalls das Gelingen der Befreiung und die damit gegebene Möglichkeit der Verehrung Jahwes am Horeb ein Zeichen sein, das ihm seine göttliche Sendung bestätigt[17]. Und auch die Ägypter „sollen erfahren" — so spricht der Herr zu Moses — „daß ich Jahwe bin, wenn ich ... die Israeliten aus ihrer Mitte wegführen werde"[18].

[11] Gen 12, 3; vgl. Ex 23, 22.
[12] Gen 12, 3.
[13] Vgl. Röm 4, 18.
[14] Ex 19, 5; Dt 7, 6 usw.
[15] Ex 6, 7. Wenn der Auszug aus Ägypten und die Konstituierung des Volkes nur unter größten Schwierigkeiten möglich war, so lag auch das im Plane des göttlichen Geschichtslenkers: den Kindern und Kindeskindern sollte überliefert werden, was Jahwe alles für sein Volk getan habe. So sollen sie „ihn erkennen" Ex 10, 2; d. h. sie sollen sehen: Er ist der schlechthin Überlegene, der „Herr der ganzen Erde", und der treue Bundesgott seines auserwählten Volkes.
[16] Ex 6, 8.
[17] Ex 3, 12.
[18] Ex 7, 5 u. ö. D. h. wohl: Die Ägypter sollen auf diese Weise erkennen, daß der von den Israeliten verehrte eine Gott, von dem man kein Bild machen darf usw., der wahre Gott ist. Es war ja für den alten Orient eine geläufige Vorstellung, daß im Schicksal eines Volkes sich die Macht — oder die Ohnmacht

Den gewaltigen Eindruck der Machterweise Jahwes, vor allem der Vernichtung der Ägypter beim Durchzug durch das Rote Meer, bezeugt uns das Schilfmeerlied[19]. In der unerwarteten Vernichtung des übermächtigen Feindes erkennt Israel Jahwe als den starken, allen andern „Göttern" überlegenen Gott. In Treue tritt er ein für sein Volk und bestätigt damit Israels Erwählung[20]. Für alle kommenden Geschlechter war das Geschichtsbewußtsein Israels von diesen Erlebnissen her bestimmt. Die Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens ist das Paradigma für die Verheißungstreue und machtvolle Hilfe Jahwes seinem Volk gegenüber geblieben. Vor allem in den Psalmen und auch sonst im Gebet kommt man immer wieder auf diese Großtaten Jahwes zu sprechen[21]. Die Propheten mahnen unter Hinweis darauf zu Treue und Umkehr oder zum Vertrauen auf Jahwe[22].

Die Machterweise Jahwes sind alle hingeordnet auf Israel, sie geschehen für und „an" Israel, das auf diese Weise schon bei seinem Eintritt in die Völkergeschichte zum gottgesetzten Zeichen wird: zunächst für sich selber, für die Kinder Israels; in zweiter Linie aber auch für die andern Völker[23]. In welchen Faktoren sich dieser Zeichencharakter im Laufe der Geschichte entfaltet, soll im folgenden dargestellt werden.

III.

Der unüberwindliche Bestand Israels als Gotteszeichen

Unter den verschiedenen Tatsachen, die Israel gleich der Kirche zum Gotteszeichen unter den Völkern machen, kann man seinen unerschütterlichen Bestand an die erste Stelle setzen. Ist doch die Existenz des Gottesvolkes notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung auch der andern Faktoren im Zeichencharakter Israels. Erwartete doch ferner Israel von Jahwe vor allem, daß er sich durch seine Taten allen Feinden gegenüber als der Starke und Getreue kundtue, wie er schon am Beginn der Volksgeschichte dadurch die Erwählung Israels bestätigt hatte[24]. Schon in seinem

seines Gottes kundtue. Zeugnisse dafür im AT: Ex 32, 12; Jos 9, 9; 1 Sam 4, 7; 3 Kg 20, 23 usw.

[19] Ex 15, 1ff. Über die hohe poetische Schönheit des Liedes sind sich alle Erklärer einig, weniger über die Zeit seiner Entstehung. Doch treten auch nichtkatholische Exegeten für sehr hohes Alter ein, wie R. Kittel, Geschichte Israels I, 325 und E. Sellin, Einleitung in das AT, 4. Aufl., Leipzig 1925, S. 21. Vielfach wird spätere Erweiterung, besonders durch die Verse 12—17 angenommen. Doch wird allgemein wenigstens v. 21 (= 1b) als „Lied der Mirjam" für sehr alt, selbst für mosaisch, gehalten: z. B. H. Greßmann, Die Anfänge Israels, Göttingen 1914, S. 57.

[20] Die Rettung Israels am Schilfmeer ruft das Bild der Kirche wach, die auf den Felsen gegründet, vergeblich bestürmt von den Mächten der Hölle, sich durch diese *invicta stabilitas* — wie damals Israel — als Gotteswerk erweist.

[21] Pss 77; 104; 105; 134; Judith 9, 6; Neh 9, 9 usw.

[22] Os 2, 17; 11, 1; Am 2, 10; 3, 2; Mich 6, 4; Jer 2, 1ff; 16, 14 usw.

[23] Ex 7, 5; 18, 10f; Jos 2, 9ff; 9, 9ff; 1 Sam 4, 7f usw.; vgl. Anm. 18.

[24] Vgl. Kap. II.

Namen „Jahwe" sah man ein Unterpfand seiner Beständigkeit und Treue[25].

So ist es auch verständlich, wenn gerade von diesem Faktor im Zeichencharakter Israels im AT so außerordentlich oft die Rede ist; und zwar nicht nur von der Tatsache der gegen alle irdische Macht gesicherten Existenz, sondern ausdrücklich auch von deren Zeichenhaftigkeit.

Gewiß nahm dieser Glaube an Israels unüberwindlichen Bestand zu Zeiten auch verzerrte Formen an: die sittliche Bedingtheit des Bundes wurde vergessen, man pochte auf ihn[26]. Dann griff Gott ein durch die Predigt seiner Propheten und durch seine strafende Hand. — Es erhob sich andererseits im Angesicht der Untreue des Volkes und der dafür verhängten Strafgerichte auch die Frage, ob Gott vielleicht den Bund aufgehoben und Israel endgültig verworfen habe[27]. Doch immer wieder dürfen die Propheten in irgend einer Weise die trostvolle Botschaft verkünden, die dann am Beginn des Neuen Bundes, als wirklich eine endgültige Verwerfung des alten Bundesvolkes gekommen zu sein schien, der Völkerapostel klassisch formulierte: „Kann denn ihre Untreue die Treue Gottes aufheben?"[28] Keiner der Propheten ist nur Unheilsprophet. So übersteht die Idee, daß Israel durch seine Existenz ein Gotteszeichen ist, auch die schwersten Krisen, wie etwa die Niederlage durch die Philister mit dem Verlust der Bundeslade[29] und — viele Jahrhunderte später — die Katastrophe des Exils.

Wie die Spannung, die zwischen unbedingter Sicherung und sittlicher Bedingtheit der Existenz Israels besteht, eine Lösung finden könne, wird endlich in der prophetischen Botschaft angezeigt, daß Gott selbst durch seine Gnade — durch das „neue Herz", durch „seinen Geist" — die sittlichen Bedingungen für die Existenz seines Volkes schaffen werde[30]. In vollem Maße wird das allerdings erst im messianischen Gottesreich, wenn nicht erst in der Endzeit, seine Verwirklichung finden.

Aus der Geschichte Israels können im folgenden nur einige besonders bedeutsame Augenblicke herausgegriffen werden, die zeigen sollen, wie der Gedanke von der Unüberwindlichkeit Israels als Gotteszeichen unter den verschiedenen Schicksalen des Volkes Gestalt annahm.

Wie beim Auszug aus Ägypten und am Sinai sollte Israel auch in den Wüstenjahren die Treue und Macht Jahwes erfahren

---

[25] Vgl. dazu F. Zorell, Lexicon Hebraicum, Rom 1940ff, S. 299b; Eichrodt, Theol. d. AT I, 92f; J. Hehn, Die bibl. und babyl. Gottesidee, Leipzig 1913, S. 213ff. F. Asensio, Misericordia et veritas, Rom 1949.

[26] Die ganze Erscheinung der sogenannten Heilsprophetie gehört hierher. Besonders Jeremias hatte gegen sie zu kämpfen: 7, 4ff; 28, 1ff. Vorher schon Am 5, 14b; 9, 10; Mich 3, 11b.

[27] Am 5, 1ff; Os 4, 6ff; Is 3, 1ff; Mich 1, 2ff; Jer 1, 15ff; Ps 76, 8ff; 88, 39 usw. Vgl. Eichrodt I, 250ff.

[28] Röm 3, 3; vgl. 2 Sam 7, 14f; Ps 88, 31ff.

[29] 1 Sam 4.

[30] Jer 24, 5ff; Bar 2, 30ff; Ez 11, 19f usw.

und so erkennen, daß es in Wahrheit zu seinem Volke auserwählt worden sei. Ohnmächtig aus sich selber, war es stark, unüberwindlich geworden durch Jahwe, seinen Gott: „Ihr habt das alles gesehen", spricht Moses gegen Ende seines Lebens zum Volke, „was Jahwe vor euren Augen in Ägypten getan ... die großen Machterweise, die deine Augen sahen, jene großen Zeichen und Wunder ... Ich (Jahwe) führte euch vierzig Jahre durch die Wüste ... Ihr solltet so erkennen, daß ich, Jahwe, euer Gott bin!"[31]

So erlebte Israel in seiner „Jugendzeit", wie sein Bestand letztlich durch keine äußere Macht, keine Menschen- und keine Naturgewalt gefährdet werden konnte. Es erlebte aber andererseits die Gefährdung, die dem Bestand des Bundes und damit des Volkes erwachsen konnte von ihm selber her: von seiner „Halsstarrigkeit", seinem Bundesbruch. Die Niederlage bei Horma zeigt dem Volk, daß es nur durch Gottes Macht stark ist, aber unterliegt, wenn es gegen seinen Willen handelt[32]. Wiederholt ergehen Strafgerichte über das Volk; mehrmals kann nur des Moses Fürbitte das Volk noch einmal vor der Vernichtung bewahren. Das Motiv, das Moses dabei betend dem Herrn vorlegt, ist wiederum Israels Zeichencharakter: Aus dem Geschick Israels würden die Ägypter auf die Treue oder Treulosigkeit, die Macht oder Ohnmacht seines Gottes Jahwe schließen[33]. Aber auch in der bedingten göttlichen Drohung wird zugleich sichtbar, daß die Untreue der Menschen Gottes Pläne nicht zunichte machen könnte: An einem „Rest" — und wäre es eben nur Moses selbst — würde er seine Verheißungen erfüllt haben[34].

Über den nächsten wichtigen Augenblick der israelitischen Geschichte berichtet uns das Buch Josue. Das ganze Buch will Jahwes Verheißungs- und Bundestreue, die sich in der Besitznahme Palästinas wunderbar offenbarte, darlegen. Der Zeichencharakter dieser geschichtlichen Vorgänge wird des öfteren betont. So sollen die Israeliten bei dem entscheidenden Übergang über den Jordan erkennen, daß auch jetzt ein „lebendiger Gott" in ihrer Mitte ist; ebenso aus den bevorstehenden kriegerischen Erfolgen[35]. Jahwe ist es, der durch sein offenkundiges Eingreifen Jericho, den Schlüssel des Landes von Osten her, in Israels Hand gibt[36]. Auch

---

[31] Dt 29, 1ff (der Redende wechselt im Verlauf der Rede); vgl. Dt 4, 32ff.

[32] Num 14, 39ff.

[33] Ex 32, 7ff; Num 14, 13ff. Derartige Motive werden auch später oft im Gebet vorgelegt: Jos 7, 7ff; 2 Sam 7, 25f; 4 Kg 19, 15ff usw.

[34] Ex 32, 10; Num 14, 12.

[35] Jos 3, 10ff. Diese Bezeugung ist gerade beim Übergang über den Jordan wichtig, damit das Volk sieht, daß Jahwes Machtbereich nicht etwa auf den Sinai und die Wüste beschränkt ist.

[36] Über die Art des göttlichen Eingreifens sind sich die Exegeten nicht einig. Manche denken an ein Erdbeben, das ja in Palästina häufig ist. Jedenfalls hatten die im Festungskrieg ganz unerfahrenen Israeliten allen Grund, im Fall Jerichos das Wirken Jahwes zu sehen. Waren doch die Mauern „von so gewaltiger Stärke, daß sie noch das Erstaunen des modernen Architekten hervorrufen" (H. Greßmann, Anfänge Israels, S. 183).

in der Entscheidungsschlacht bei Gabaon „streitet er für sein Volk". In der Verwirrung der Feinde durch schweren Hagelschlag sieht Israel das Wirken des Herrn[37]. In der Schlacht am Meromsee können auch die „sehr vielen Rosse und Kampfwagen" den Kanaanäern nichts helfen. Jahwe gibt sie in die Hand der Israeliten[38].

Einzigdastehend im AT dürfte Jos 22, 31 sein, wo die Jahwetreue der Oststämme — Gad, Ruben und Halbmanasse — und damit die Einheit des Gesamtvolkes als gottgegebenes Zeichen hingestellt wird. Nach der Rückker von der Eroberung Kanaans, zu der die Oststämme gemäß ihrem Versprechen an der Spitze der Israeliten einherziehen mußten[39], hatten sie nämlich am Jordan einen weithin sichtbaren Altar errichtet[40]. Die Weststämme vermuten zunächst einen Abfall von Jahwe und damit eine Spaltung des Volkes[41]. Die Oststämme rechtfertigen sich und bekennen ihre Jahwetreue. Da antwortet der Priester Phinees, der Eiferer für die Ehre Jahwes[42]: „Nunmehr wissen wir, daß Jahwe (wirklich) in unserer Mitte ist, weil ihr eine solche Untreue gegen Jahwe nicht begangen habt..."[43]. Es wird als ein Zeichen für die segnende Gegenwart Jahwes angesehen, daß der zunächst befürchtete Abfall nicht geschehen ist[44].

Schon im Buch Josue, das sonst so sehr die positive Seite der Bundesgeschichte hervorhebt, fehlt der Gedanke der Bedingtheit des Bundes nicht[45]. Viel stärker tritt er aber — nach der Erfahrung so vieler Rückschläge[46] und auch innerer Krisen[47] — hervor im Buche der Richter. Immer wieder heißt es, daß Jahwes Zorn wegen des Abfalls der Israeliten entbrannte, und er sie ihren Feinden preisgab[48]. Aber auf der andern Seite soll doch auch im Richterbuch gezeigt werden, daß Jahwe sich an seinem Volke als der

[37] Jos 10, 1—15. Die Verwirrung des an sich überlegenen Feindes gilt auch sonst als Zeichen für das besondere Eingreifen Gottes; Ex 14, 24; Ri 7, 21ff; 1 Sam 7, 10; 14, 20.

[38] Jos 11, 4. „Rosse und Wagen" waren für die Israeliten der Ausdruck schreckenerregender feindlicher Überlegenheit. Sie standen ihnen so hilflos gegenüber wie etwa der überraschte Infanterist im Weltkrieg den ersten Panzern. Vgl. Ex 14, 7ff; Dt 20, 1; Ri 1, 19; 4, 3; 1 Sam 13, 5. Darum gilt ein Sieg über einen Feind mit Rossen und Wagen als ein besonders deutlicher Erweis göttlicher Hilfe; Ex 15, 1; Jos 11, 4ff; Ri 4f. Andererseits soll darum Israel — als Volk Jahwes — nicht auf Rosse und Wagen bauen. Josue muß die erbeuteten verbrennen (Jos 11, 6. 9). Israels Siege sollen als Siege Jahwes offenkundig sein. Vgl. 2 Sam 8, 4; Os 1, 7; Is 2, 7; 31, 1; Mich 5, 9; Pss 19, 8; 32, 16f. Seit Salomo hatte auch Israel Kampfwagen und Reiterei (3 Kg 9, 19; 10, 26), was von Jahwetreuen sicher als ein Abfall empfunden wurde.

[39] Num 32, 16ff.

[40] Jos 22, 10.

[41] Jos 22, 16.

[42] Num 25, 7ff.

[43] Jos 22, 31.

[44] Vgl. F. Hummelauer, Commentarius in librum Josue, Paris 1903, S. 48 und M. Noth, Das Buch Josua, Tübingen 1938, S. 105.

[45] Jos 23, 15f; 24, 20.

[46] Ri 1, 19ff; 1, 27ff; 2, 21 usw.

[47] Ri Kap 8; 9; 12; 19/21.

[48] Ri 2, 10ff u. ö.

Getreue und Mächtige erweist, sobald es nur zu ihm zurückkehrt. Er läßt ihm dann immer wieder einen „Richter", einen „Retter" erstehen[49]. Dann brauchen sie ihre Feinde nicht mehr zu fürchten. Jahwe gibt sie in ihre Hand. Selbst eine schwache Frau oder eine Handvoll Männer genügen, um Israel zum Siege zu führen; aber zu einem Siege, in dem Jahwes Macht und Größe an und durch Israel offenbar wird. Ein unvergleichliches Denkmal für eine solche Großtat Jahwes ist uns erhalten im Lied der Debbora[50]. Der Zeichencharakter der rettenden Schlacht war gegeben mit der vorherigen Umkehr der Israeliten zu Jahwe[51], mit der Verheißung göttlichen Beistandes[52], dem göttlichen Befehl zur Schlacht[53] und vor allem endlich mit der offenkundigen göttlichen Hilfe: Trotz ihrer 900 eisernen Wagen werden die Kanaanäer vernichtend geschlagen[54]. Darum preist das Lied „die Heilstaten Jahwes, seiner Macht herrliches Wirken in Israel"[55].

Als später Gedeon berufen wird, das Volk aus der Madianiternot zu befreien, muß er den Großteil seines Heeres entlassen. Es soll offenbar sein, daß nicht Israels eigene Kraft den Sieg erringt: „Das Kriegsvolk, das du bei dir hast, ist zu zahlreich, als daß ich die Madianiter in deine Gewalt gäbe. Sonst könnte Israel sich mir gegenüber rühmen: Ich habe mir durch eigene Kraft geholfen"[56]. Jahwe streitet für sein Volk und erweist sich wieder als der Mächtige an Israel.

Aus neuer tiefer Erniedrigung erwächst der kurze, aber unvergessene Höhepunkt der israelitischen Geschichte: ohnmächtig steht das Volk unter seinem ersten König Saul den Philistern gegenüber. „Doch für Jahwe besteht kein Hindernis, durch viele oder wenige

---

[49] Ri 2, 16; 3, 9 u. ö.

[50] Ein besonderer Wert des Liedes liegt darin, daß es nach fast allgemeiner Überzeugung (auch auf nichtkatholischer Seite) unmittelbar in der Situation oder doch kurz danach entstanden ist. Vgl. z. B. Kittel, Geschichte Israels II, S. 22; Sellin, Einleitung, S. 65; F. Nötscher, Das Buch der Richter, Würzburg 1950, S. 21 usw.

[51] Man hatte sich neue Götter gewählt (Ri 5, 8). Das wird als Grund angegeben für die trostlose Lage Israels. Nun aber, in ihrer Bedrängnis durch Jabin, „riefen die Israeliten zu Jahwe um Hilfe" (Ri 4, 3).

[52] Ri 4, 6.

[53] Ri 4, 14.

[54] Ri 4, 3. 15.

[55] Ri 5, 11. Über die Bedeutung dieses Sieges s. Kittel, Geschichte Israels II, S. 24. Das göttliche Eingreifen ist wohl als ein schweres Gewitter zu denken, durch das Jahwe die Feinde „in Verwirrung brachte" (Ri 4, 15). Es wird beschrieben in den Farben der Sinaitheophanie. Vgl. Kittel, a. a. O., S. 94; Nötscher, a. a. O., S. 22. Ganz allgemein gelten Gewittererscheinungen und ähnliches mit Vorzug als Kundgebungen Jahwes: Ex 19, 9. 16; 14, 24; Jos 10, 11; 1 Sam 7, 10. In dichterischer Darstellung, die aber wohl an die geschichtliche Überlieferung anknüpft: Ps 17, 8ff (= 2 Sam 22, 8ff); 45, 7; 67, 34; Is 29, 6; Nah 1, 3; Hab 3, 11.

[56] Ri 7, 2. In der kleinen Zahl der Kämpfenden wird wiederholt das Wunderbare gesehen: Lev 26, 8; Jos 23, 10; 1 Sam 14, 6; 3 Kg 20, 13. Dagegen Dt 32, 30: Wenn Israel von Jahwe abfällt, verliert es auch seine „natürliche" Stärke. — Der Sieg Gedeons als Beispiel für Jahwes rettende Machterweise: Is 10, 26; Ps 82, 10.

Leute zum Siege zu kommen!" In diesem gläubigen Vertrauen wagt Jonathan seine entscheidende Heldentat[57]. Und Jahwe kommt seinem bedrängten Volke zu Hilfe und schenkt ihm den Sieg. Je hoffnungsloser die Lage erschienen war, um so deutlicher war es wieder geworden, daß er allein es war, der seine Macht gezeigt und Israel wieder als sein Volk bestätigt hatte. Auch die Amalekiter kann Saul vernichtend schlagen. Aber da, auf der Höhe seiner Erfolge, wird endgültig klar, daß Saul seiner hohen Berufung unwürdig ist. Der König in Israel ist nur Sachwalter Jahwes, des eigentlichen Königs, dem er an erster Stelle Gehorsam schuldet „Gehorsam ist besser als Brandopfer"[58]. In der Schlacht auf dem Gebirge Gelboe vollzieht sich das Strafgericht an Saul, seinem Hause und ganz Israel[59].

Wieder schien Israel vor dem Untergang zu stehen. Aber schon hatte sich der Herr einen Mann nach seinem Herzen gesucht und ihn im Kreis der Familie bereits zum König über sein Volk salben lassen[60]. In welcher Gesinnung David an die große Aufgabe geht, hat er schon in jungen Jahren bewiesen, als er durch den Sieg über den philistäischen Riesen seinem schwerbedrängten Volke Rettung brachte. Goliath hatte David bei seinen Göttern verflucht. David erwidert ihm: „Du kommst zu mir mit Schwert, Lanze und Spieß. Ich aber komme zu dir im Namen des Jahwe sebaoth, des Gottes der Heerscharen Israels, die du verhöhnt hast... Ich werde dich erschlagen... Ich werde die Leichname des Philisterheeres noch heute den Vögeln des Himmels preisgeben ..., damit alle Welt erkennt, daß es in Israel einen Gott gibt! Und alle, die hier versammelt sind, sollen erkennen, daß Jahwe nicht Schwert und Spieß braucht, um den Sieg zu schaffen. Denn Jahwe hat die Entscheidung im Kampf!"[61] „Durch die Hand seines Dieners David wollte Jahwe sein Volk Israel befreien aus der Gewalt der Philister und aller seiner Feinde"[62]. An seinen Siegen „erkennt David, daß Jahwe ihn als König über Israel bestätigt und seine Herrschaft zu Ansehen gebracht habe um seines Volkes Israel willen"[63].

Über die Bestätigung seines persönlichen Königtums, die David in dieser Weise aus geschichtlichem Geschehen, also aus Gottes Tun für Israel, erkennt, hinaus erhält er durch Gottes Wort, vermittelt durch den Propheten Nathan, die Verheißung, der Thron seines Hauses werde feststehen auf ewige Zeiten[64]. Damit bekommt Israel als Gotteszeichen ein neues Zentrum; und David betet, Gott möge diese Verheißung in Erfüllung gehen lassen, damit s

[57] 1 Sam 14, 6ff.
[58] 1 Sam 15, 22.
[59] 1 Sam 31.
[60] 1 Sam 13, 14; 16, 1ff.
[61] 1 Sam 17, 45ff.
[62] 2 Sam 3, 18.
[63] 2 Sam 5, 12; 7, 9.
[64] 2 Sam 7, 14ff.

der Name Jahwes „groß sei in Ewigkeit, und man sagen wird: Jahwe der Heerscharen ist Israels Gott!"[65]

Mit David beginnt noch in anderer Hinsicht ein neuer Abschnitt in der Geschichte Israels als Gotteszeichen. Ihm gelingt es endlich, in einem kühnen Unternehmen die letzte Machtposition der alten Herren des Landes zu nehmen, Jerusalem[66]. Damit kann er dem Lande endlich eine wirkliche Hauptstadt geben[67]. Mit der feierlichen Überführung der Bundeslade auf den Sion wird Jerusalem die Stadt Jahwes[68].

Eine letzte Steigerung und Zentralisation bekam der Glaube an Israel als Gotteszeichen durch den Tempelbau unter Salomon. Jetzt hatte sich Jahwe endgültig den „Ort aus all den Stammesgebieten erwählt, wo er seinen Namen wohnen lassen wollte"[69].

Wie die Bedeutung Davids und seines Thrones spiegelt sich auch die Bedeutung Jerusalems für das geschichtstheologische Denken Israels in unzähligen Texten des AT wider. Und gerade der Zeichencharakter der überlieferten, der erlebten und der erhofften Großtaten Jahwes an Jerusalem und am Sion wird nicht selten hervorgehoben[70]. Die messianischen und eschatologischen Hoffnungen erwarten ein neues Sion, in dem Jahwe über alles Bisherige hinaus seine Herrlichkeit offenbaren wird[71]. Immer wieder, zum letzten Male in dem Drama des Kampfes gegen die Römer, hat sich in schwerer Kriegsnot der Glaube des Volkes an Jerusalem und den Tempel geklammert. Jahwe kann doch nicht seine Stadt und die Stätte seiner Herrlichkeit den Heiden preisgeben, die über ihn spotten!

Die Herrlichkeit Großisraels nahm beim Tode Salomons mit der Reichsspaltung ein schnelles Ende. Es war — wenigstens ob der Untreue Israels — nicht der Wille Gottes, daß sein Volk in Macht und Glanz unter den übrigen Völkern stehe. Vom Tode Salomons an lag es vielmehr oft genug gleichsam „im Todeskampfe". Die Zeichenhaftigkeit liegt jetzt nicht mehr, wie es unter David und Salomon in etwa gewesen war, in der Großartigkeit seiner Existenz, sondern eher darin, daß es „trotz allem doch" besteht. Wenn es auch nur mehr ein „Rest" ist, der die Strafgerichte Gottes übersteht: nach dem Ende des Nordreiches das kleine Juda; und schließlich — im Exil — auch von Juda nur noch ein Rest. Was aber je noch übrig bleibt, erneuert und kräftigt sich immer wieder von innen heraus und legt so vor der Welt Zeugnis ab für die Auserwählung dieses Volkes — ähnlich wie wir es später in der Ge-

[65] 2 Sam 7, 25f. Ähnliche Gedanken im Tempelweihgebet Salomons: 3 Kg 8, 23ff.
[66] 2 Sam 5, 6ff.
[67] Vgl. Kittel, Geschichte Israels II, S. 117ff.
[68] Die Bedeutung dieses Ereignisses klingt uns vielleicht noch aus Ps 23 entgegen. Vgl. H. Herkenne, Das Buch der Psalmen. Bonn 1936.
[69] Dt. 12, 5.
[70] Ps 9, 12ff; 45; 47; 75; Is 37 usw.
[71] Is 60—62; Ez 40—48 usw; Offbg 21.

schichte der Kirche sehen nach Zeiten äußerer Verluste oder auch inneren Niederganges.

Das Nordreich war — politisch und wirtschaftlich gesehen — weitaus bedeutender. Mit dem Großteil der Stämme übernahm es auch den alten Ehrennamen des Gesamtvolkes „Israel". Aber es trägt von Beginn an die Signatur des Abfalls — ob der „Sünde Jeroboams"[72] und ob der Trennung von der Dynastie Davids und der Absage an Jerusalem und seinen Tempel. In den vielen Bedrängnissen, die im Laufe seines Bestehens über das Nordreich kamen, sieht der Verfasser der Königsbücher die Strafe und die Sprache Gottes[73]. Vor allem in den so häufigen Thronwirren wurde dieser Fluch besonders sichtbar. Im Gegensatz dazu mußte die Beständigkeit der davidischen Dynastie in Juda als eine Bestätigung der gottgegebenen Verheißungen erscheinen[74].

Aber „noch hatte sich Jahwe nicht vorgenommen, den Namen Israels unter dem Himmel auszutilgen"[75]. Israels Siege gelten noch immer als gottgegebene Zeichen, insbesondere, wenn ausdrücklich die Ehre Jahwes in Frage gestellt wird, wie es unter Achab war, als die Aramäer nach einer Niederlage glauben: „Ihr Gott ist ein Berggott. Darum haben sie uns besiegt. Wenn wir aber in der Ebene mit ihnen kämpfen, werden wir sie schlagen!" Daraufhin läßt der Herr durch einen Propheten dem König Achab melden: „So spricht Jahwe: Weil die Aramäer sagen, Jahwe sei ein Gott der Berge, aber kein Gott der Täler, darum gebe ich diesen ganzen gewaltigen Heerhaufen in deine Gewalt, damit ihr erkennt, daß ich Jahwe bin!"[76] Vor allem offenbart Gott seine Absicht, Israel noch immer zu retten dadurch, daß er ihm seine Propheten sendet, die das Volk zu seinem Gott zurückführen sollen, damit so die Bedingungen für den Fortbestand des Bundes erfüllt seien, vor allem den gewaltigen Elias, Amos und Osee. Weil Israel sich nicht bekehrte, kam die Katastrophe. Im Jahre 722 fällt Samaria nach dreijähriger, heldenmütiger Verteidigung in die Hände der Assyrer. Ein großer Teil der Bevölkerung, sicher alles, was irgendwie Bedeutung hatte, wird in die Fremde verschleppt[77].

Noch aber war dem Gottesreich ein Rest verblieben: Juda. Und mehr als früher erfüllte es gerade jetzt, in der Reform unter Ezechias, die Voraussetzungen dafür, daß der Herr sich an ihm als machtvoll und herrlich erweise. Dazu kam, daß Gottes Vorsehung dem Rest seines Volkes gerade in diesem gefahrvollen Augenblick den vielleicht größten aller Propheten schenkte: Isaias. Die Tatsache der Erwählung Israels und insbesondere Jerusalems und des Tempels, wo ihm wahrscheinlich die großartige Vision seiner Berufung geschenkt wurde[78], ist auch für ihn ein Grunddogma seiner Verkündigung. Und der Gedanke, daß Israel in seiner geschichtlichen Erscheinung bei allem Wandel und aller Bedingtheit ein gottgegebenes Zeichen für diese Gottzugehörigkeit ist und es — vor allem in den entscheidenden Augenblicken seiner Geschichte — immer wieder aufs Neue wird, kommt auch bei ihm zum Ausdruck. Zunächst ist einmal durch diese Erwählung

[72] 3 Kg 14, 16 usw. Zusammenfassend 4 Kg 17, 22.
[73] 3 Kg 15, 30; 4 Kg 15, 8—31; 17, 7ff.
[74] 2 Sam 7, 25f. Vgl. Kittel, Geschichte Israels II, S. 232. 351.
[75] 4 Kg 13, 23.
[76] 3 Kg 20, 28; vgl. 20, 13.
[77] 4 Kg 17.
[78] Die Vision Is 6, 1ff wird mit guten Gründen in den Tempelbereich verlegt. Vgl. z. B. J. Knabenbauer, Commentarius in Isaiam Prophetam, Paris 1887; Kittel, Geschichte Israels II, S. 386; I. Seierstadt, Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Isaias und Jeremias, Oslo 1946, S. 63.

der Bestand Israels, wenigstens Judas mit der Gottesstadt Jerusalem, allen menschlichen Bedrohungen gegenüber sichergestellt. Trotz der gottlosen Bündnispolitik des Königs Achaz[79], des Vorgängers des frommen Ezechias, wird Jahwe sein Volk nicht preisgeben. Gerade im Hinblick auf die assyrische Bedrängnis, die als Strafgericht auch über Juda kommen wird (es hatte die Assyrer gegen das Brudervolk Israel zu Hilfe gerufen), darf Isaias die stolzen Worte sprechen: „Tobt nur, ihr Völker und zagt! Horcht auf, ihr Fernen der Erde! Rüstet euch — zagt! Rüstet euch — zagt! Faßt einen Plan — er wird doch zunichte! Faßt einen Beschluß — er kommt doch nicht zustand! Denn Gott ist mit uns!"[80]

Immer wieder hat Isaias diesen zuversichtlichen Glauben an den Bestand des Gottesvolkes ausgesprochen. Zwar vollzieht Assur im Auftrag Jahwes, als „seines Zornes Rute"[81], das Gericht an Israel. Aber vor dem Rest des Volkes in Sion wird Assurs Macht von Gott selbst geschlagen werden[82]. Nicht durch Ägyptens Hilfe — vielmehr: „Wehe denen, die nach Ägypten zogen, um Hilfe zu holen und sich auf Kriegsrosse zu stützen!" — „Nicht durch das Schwert eines Menschen wird Assur fallen . . !"[83] „Fest hat Jahwe Sion gegründet. Dort sind seines Volkes Arme geborgen!"[84]

Das Jahr 701 brachte eine glänzende Bestätigung dieser prophetischen Gewißheit. Selten ist auch der Zeichencharakter Israels so großartig und zugleich in so dramatischer Weise zum Ausdruck gekommen wie damals. Entgegen den Warnungen des Propheten[85] hatte sich der sonst so jahwetreue Ezechias einer neuen Liga gegen Assyrien angeschlossen[86]. Aber die Bundesgenossen werden geschlagen, auch ganz Juda fällt dem Feind in die Hand. Nur Jerusalem hält noch stand. Schon zeichnet sich das Schicksal Samarias auch für die Stadt Jahwes ab. So hoffnungslos ist die Lage, daß Ezechias unter großen Opfern den geforderten Tribut abliefert; da verlangt der Großkönig die Übergabe der Stadt, und das in einer Weise, die alle Jahwetreuen zutiefst treffen mußte: „Laß dich nicht von deinem Gott, auf den du vertraust, betören! . . . Haben etwa die Götter der Völker, die von meinen Vätern vernichtet wurden, diese gerettet?"[87] Jetzt geht es nicht mehr bloß um Sieg oder Niederlage, Freiheit oder Unterwerfung; jetzt ist ausdrücklich die Ehre Jahwes in Frage gestellt! Und wenn das Volk auch gesündigt hatte und gestraft werden mußte, konnte er das noch zulassen, daß die Heiden die Niederlage seines Volkes ausdrücklich als Zeichen seiner, Jahwes, Ohnmacht hinstellen können?

[79] Is 7, 10ff; vgl. 4 Kg 16, 7.
[80] Is 8, 9; vgl. Ps 2, 1ff; Mt 16, 18.
[81] Is 10, 5.
[82] Is 10, 5ff; besonders 10, 24ff; vgl. 14, 24ff.
[83] Is 31, 1. 8.
[84] Is 14, 32.
[85] Is 30, 1ff; 31, 1ff.
[86] Vgl. Kittel, Geschichte Israels II, S. 383.
[87] Is 37, 10ff; vgl. 10, 10f.

Ezechias stürzt in den Tempel. Dort, „vor Jahwe", breitet er das Schreiben Sennacheribs aus und betet: „Jahwe der Heerscharen, Gott Israels! ... Habe acht auf alle Worte Sennacheribs, der hierher gesandt hat, um den lebendigen Gott zu verspotten. Es ist wahr, Jahwe, die Könige von Assyrien haben alle Völker und ihr Land verheert und ihre Götter dem Feuer übergeben. Aber das waren keine Götter, sondern Gebilde von Menschenhand, Holz und Stein. Darum konnte man sie vernichten. Nun aber, Jahwe, rette uns aus seiner Hand, damit alle Reiche der Erde erkennen, daß du allein Jahwe bist!"[88]

In seiner Not sendet der König zum Propheten. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Isaias in letzter Zeit dem König etwas entfremdet gewesen war. Die königliche Politik war nicht der Weg den Gott für sein Volk wollte. Darum hatte Isaias Strafgerichte verkünden müssen. Aber Assur hat seinen Gottesauftrag mißbraucht[89]; und Jahwe hat für sein Volk wohl ein Gericht, aber nicht wenigstens jetzt noch nicht, den Untergang beschlossen. So darf der Prophet dem König die stolzen Worte verkünden: „Folgenden Spruch hat Jahwe über ihn (Sennacherib) getan: Es lacht über dich, es spottet dein die Jungfrau, die Tochter Sion! ... Wen hast du gelästert, hast du verhöhnt? Wider wen die Stimme erhoben? ... Wider den Heiligen Israels! Weil du wider mich dich nun bäumst, leg in die Nase ich dir meinen Ring ... und zwinge dich heim des Wegs den du kamst! ... Umhegen werde ich diese Stadt, sie zu retten meinetwegen und meines Dieners David wegen!"[90] Dramatischer kann man sich die Lage für das Gottesvolk nicht mehr vorstellen: Jahwe selbst hatte sich als Retter verbürgt — in einer Situation, die völlig ausweglos erscheinen mußte! Aber noch „in selbiger Nacht zog der Engel Jahwes aus und streckte im Lager der Assyrer 185.000 Mann nieder. Als man am Morgen aufstand, fand man sie alle als leblose Leichen..."[91]

Es ist nicht zu verwundern, daß dieser eindrucksvolle Machterweis Jahwes an seinem Volk als ein neues Paradigma seines Schutzes, auf den Israel mit voller Zuversicht bauen konnte, in das Geschichtsbewußtsein des Volkes eingegangen ist. Die Psalmen 45 und 75, vielleicht auch 47, besingen wahrscheinlich diese neue Rettungstat Jahwes. In ihnen ist gerade die Zeichenhaftigkeit des Ereignisses hervorgehoben[92].

Es liegt eine tiefe Tragik darin, daß diese gnadenvolle Stunde in der Geschichte des Restvolkes Juda nicht zu einer inneren und

[88] Is 37, 14ff.

[89] Is 10, 7ff.

[90] Is 37, 22–35. Die Ursprünglichkeit der Verse 22b–29 wird vielfach bezweifelt. Als sicher echt gilt wenigstens die Rettungsverheißung in v. 33. 34 (35). Vgl. J. Fischer, Das Buch Isaias I, Bonn 1937, S. 238f.

[91] Is 37, 36. Gewöhnlich wird der Text auf eine Pest gedeutet, die auch außerbiblisch, wenn auch etwas abweichend, bezeugt ist (Herodot II, 137). Die Pest erscheint auch sonst als Waffe Jahwes: Ex 5, 3; 9, 1ff; Lev 26, 25; 1 Sam 5, 2 Sam 24, 13ff.

[92] Vgl. unten S. 188f.

noch weniger zu einer beständigen Umkehr des Volkes zu seinem Gott führte. Die Reform des Königs blieb weithin im Äußerlichen stecken[93] und sie war nicht von Dauer. Unter seinem Sohn Manasse wurde es schlimmer denn je[94]. Die Predigt des Propheten dringt nicht zum Herzen des Volkes. Ja sie führt nur zu größerer Verstockung[95]. Strafgerichte wie die Assyrernot brachten das Volk nicht wirklich zur Besinnung[96]. Ja, selbst die göttliche Großtat der Errettung vor Sennacherib trug bei der Verblendung des Volkes nicht zu einem wahren, sondern nur zu jenem vermessenen Vertrauen bei, das sich Gottes Schutz versprach, auch wenn man gegen seinen heiligen Willen frevelte[97]. So mußte sich endlich doch das Vernichtungsurteil erfüllen, das Isaias schon zu Beginn seiner prophetischen Wirksamkeit schauen mußte: „... Wie lange, Herr? — Bis die Städte verwüstet, bar der Bewohner, ohne Menschen die Häuser, zur Öde geworden das Land, bis Jahwe in die Ferne getrieben die Menschen und groß geworden im Land die Verödung..."[98]. „Das Walten Jahwes beachtet ihr nicht und seht nicht das Werk seiner Hände. Drum muß in Gefangenschaft wandern mein Volk — aus Mangel an Einsehn!"[99]

In diesem Gericht wird das Volk gezüchtigt werden bis zum politischen Untergang. Aber um seines Namens — Jahwe — willen wird der Herr es nicht völlig vernichten. Ein Rest wird bleiben von Juda, das doch selbst nur noch ein Rest gewesen war. An ihm sollen sich dereinst die unverbrüchlichen Heilsverheißungen Jahwes erfüllen[100]. Wenn Israel sich im Gericht der Verbannung bekehrt haben wird, wird der Herr es zurückholen von den Enden der Erde. Denn er hat es erwählt und niemals verworfen[101]. Und wiederum soll Israel in dieser Rettung zum Gotteszeichen werden: „Sie sollen es sehen und einsehen, achtgeben und insgesamt es bedenken: Daß die Hand Jahwes dies getan, der Heilige Israels es gewirkt hat!"[102] „Denkt nicht mehr daran, was früher geschah... Seht Neues will ich vollbringen! ... Dieses Volk, das ich mir selbst gebildet, soll meinen Ruhm verkünden!"[103] „Jahwe wird Jakob erlösen, sich an Israel herrlich erweisen."[104]

Darüber hinaus durfte Isaias tiefe Einblicke tun in das ferne Heil der messianischen Zeit, in der ein neues Israel von neuen, noch herrlicheren Großtaten Gottes zeugen würde. Die „Herrlich-

[93] Vgl. Is 29, 13. Darum die Opposition der Propheten gegen den Kult, d. h. einen Kult ohne Herzenszubereitung: Is 1, 10ff; Mich 6, 6ff; Jer 7, 9ff.
[94] 4 Kg 21, 1—18.
[95] Is 6, 9f; vgl. Jer 7, 25ff.
[96] „Das Volk bekehrte sich nicht zu dem, der es schlug" (Is 9, 12) ist unmittelbar über Israel gesagt, gilt tatsächlich aber auch für Juda. Vgl. Am 4, 6—11.
[97] Mich 3, 11b; Jer 7, 3ff; 26, 4ff.
[98] Is 6, 11ff.
[99] Is 5, 12f; vgl. 22, 11.
[100] Is 6, 13; 10, 20ff usw.
[101] Is 41, 13. 9.
[102] Is 41, 20.
[103] Is 43, 18ff; vgl. Jer 16, 14f.
[104] Is 44, 23.

keit Jahwes" wird aufstrahlen über dem neuen Sion — inmitten einer Welt der Finsternis, so daß die Völker hinwallen zu diesem Licht. Am sichtbaren Segen Gottes wird man die Kinder des neuen Gottesreiches erkennen: „Wer immer sie sieht, wird erkennen: Sie sind ein Geschlecht, das Jahwe gesegnet!"[105]

Es ist oft nicht leicht, zu unterscheiden, ob der Prophet, der doch so mitten im Geschehen seiner Zeit steht und diese deutet und Weisungen für sie gibt, Zeitgeschichtliches im Auge hat, oder die messianische Zeit oder sogar die Endvollendung. Die Deutungen der Exegeten gehen manchmal auseinander. Vielleicht wird des öfteren zunächst eine nähere, aber unvollkommene Erfüllung, die Rettung aus der Assyrergefahr oder aus dem Exil, gemeint sein. Die volle Erfüllung der prophetischen Worte bleibt dagegen späterer Zeit vorbehalten[106].

Die Taten Gottes an seinem Volk sind schon an sich Zeichen genug, wenn man nur „acht hat auf das Walten Jahwes und das Werk seiner Hände"[107]. Sie sind es erst recht im Licht der sie begleitenden oder nachfolgenden prophetischen Deutung. Eine neue Stufe des Zeichenseins, noch sichtbarer als göttliches Zeichen bestimmt, erlangen sie durch die Voraussagung, insbesondere, wenn sie als Zeichen vorausverkündet werden. Dieses Moment wird besonders in Isaias II stark hervorgehoben als Erweis der Erhabenheit des Gottes Israels über alle „Götter" der Heiden[108].

Damit Gottes Großtaten an Israel möglichst weitreichend ihre Aufgabe als gottgegebene Zeichen erfüllen können, muß Isaias immer wieder aufrufen, diese Werke Gottes zu verkünden — ein Gedanke, der auch sonst im AT immer wieder begegnet[109]. „Macht seine Taten den Völkern kund! Verkündet, daß erhaben sein Name! Preiset Jahwe, denn Großes hat er getan! Kund sei dies der ganzen Erde! ... Denn groß ist in eurer Mitte der Heilige Israels!"[110]

Nach dem religiösen Niedergang unter Manasse erlebte Juda unter seinem letzten bedeutenden König Josias noch einmal eine religiöse Erneuerung. Jahwe soll nun wirklich alleiniger Herr in Israel sein, seine Wohnstätte auf dem Sion soll endlich das alleinige Heiligtum seines Volkes werden. Sogar das uralte Heiligtum in Bethel muß fallen wie all die Höhentempel in Samaria[111]. Josias kann seine Macht dorthin ausbreiten, denn das assyrische Reich ging nach dem Tode Assurbanipals seinem endgültigen Zusammenbruch entgegen[112]. Die Zeiten Davids schienen wiedergekommen. Aber es sollte ganz anders kommen. Als dreizehn Jahre nach Beginn der Reform der Pharao Neko die große Heerstraße durch das Philisterland nach Norden zieht, um dem König von Assyrien gegen die Meder und Babylonier zu Hilfe zu eilen (und als Gegengabe dafür die alten ägyptischen Ansprüche auf Syrien wieder geltend zu machen), tritt ihm Josias mit seinem Heere entgegen. Er will nicht die eben abgeschüttelte

[105] Is 60, 1ff; 61, 9.
[106] Über die prophetische Zusammenschau der verschiedenen Stufen der Heilsverwirklichung (z. B. Befreiung aus dem Exil — messianisches Heil — Endvollendung) vgl. J. Schildenberger, Weissagung und Erfüllung: Biblica 1943, S. 118ff.
[107] Is 5, 12; vgl. 22, 11.
[108] Is 41, 23; 43, 9f; 46, 8ff usw.
[109] Ex 15, 14; Pss 95, 3ff; 104, 1ff; Jer 31, 10f usw.
[110] Is 12, 4—6; vgl. 45, 20. 25; 48, 20.
[111] 4 Kg 23, 15ff.
[112] Kittel, Geschichte Israels II, S. 402. 415.

assyrische Fremdherrschaft mit der ägyptischen vertauschen. Zweifellos unternimmt er das Wagnis im Vertrauen auf Jahwe. Aber er wird bei Megiddo entscheidend geschlagen und findet selbst den Tod in der Schlacht[113]. So machtvoll sich Jahwe ein Jahrhundert zuvor — unter Ezechias — an seinem Volke erwiesen hatte, um so grausamer war der Glaube an ihn jetzt enttäuscht worden. Das Königsbuch kann es nicht anders erklären, als daß eben „Jahwe dennoch nicht abließ von seinem gewaltigen, glühenden Zorn, in dem er entbrannt war gegen Juda wegen all der Ärgernisse, durch die Manasse ihn gereizt hatte"[114]. Zwei Jahrzehnte später erfüllte sich das Geschick vollends: Sedekias, der letzte, allzu schwache König auf dem Throne Davids, hatte sich zu einem Aufstand gegen die neue babylonische Oberherrschaft hinreißen lassen. Wieder wird Jerusalem als letztes Bollwerk verteidigt. Anderthalb Jahre hofft und wartet man auf das Wunder. Aber es kommt nicht. Im Sommer 587 (oder 586) vollzieht Nebukadnezar das Strafgericht. Das Letzte, was der letzte König von Juda sieht, ist die Hinschlachtung seiner Söhne. Dann wird er geblendet und in die Verbannung geschleppt. Die Mauern werden niedergerissen, Stadt und Tempel dem Feuer übergeben.

Es hätte, menschlich gesehen, wohl das Ende des Volkes sein müssen, nicht nur politisch und völkisch, sondern auch religiös. Denn entweder mußte man schließen, daß Jahwe nun sein Volk endgültig verworfen habe, oder aber der Jahweglaube selbst mußte unter dem Schlag einer solchen Enttäuschung zusammenbrechen. Aber Gott hatte seinem Volk in dieser schwersten Prüfung wieder seine Propheten gesandt, ihm das Geschehene zu deuten, damit es aus ihm lerne und die Herzen bereitet würden für eine neue Gnadenzeit. In Juda war es Jeremias, unter den schon im Jahre 605 nach Babylon Verschleppten Ezechiel.

Die Katastrophe war nicht nur ein Strafgericht über die Sünden des Manasse gewesen; jedenfalls nicht, soweit sie vergangen und in etwa wieder gut gemacht waren. Jeremias enthüllt uns, daß auch die Reform des Josias bei allem guten Willen des Königs nicht in die Tiefe drang, so daß trotz allem die Sünden des Manasse noch fortschwärten[115]. Darum mußte der Prophet, so bitter es ihm war, seinem Volk das Gericht des Untergangs ansagen, das seit langem angedroht war und nun unwiderruflich hereinbricht, weil sich das Volk nicht bekehrt[116]. Und doch sollte es auch diesmal nicht das letzte Wort des Herrn sein über das Volk, das er sich erwählt hatte. Entgegen aller Menschenhoffnung[117] wird Israel — und sei es auch nur ein Rest — die Katastrophe überdauern. Und so sehr soll es in seinem Wiedererstehen vor den Augen der Völker zu einem Zeichen werden für die Größe seines Gottes und seine wiedergeschenkte Huld, daß „man nicht mehr sagen wird: So wahr Jahwe lebt, der die Israeliten aus Ägypten herausgeführt hat; sondern: So wahr Jahwe lebt, der die Söhne Israels aus dem Nordland und aus all den Ländern, wohin er sie verstoßen hatte, heimgeführt hat!"[118] Durch seine starke Hand, die sich in der Befreiung seines Volkes kundtun soll, wird er die Völker zur Erkenntnis führen: „So werden sie einsehen, daß mein Name ist: Jahwe!"[119]

---

[113] 4 Kg 23, 29. [114] 4 Kg 23, 26f. [115] Jer 3, 6—10; 6, 19f usw.
[116] Jer 5, 20ff; 8, 4ff; 13, 10f. Darum darf Jeremias zuzeiten nicht einmal mehr für das Volk beten: 7, 16; 11, 14 u. ö.
[117] Jer 30, 12ff.
[118] Jer 16, 14f = 23, 7f; vgl. 3, 17. 10 und Bar 4, 24.
[119] Jer 16, 21. Vgl. dazu W. Rudolph, Jeremia, Tübingen 1947, zur Stelle.

Auch bei Jeremias finden wir über die Verkündigung der Rettung aus Babylon hinaus[120] die Fernsicht auf die messianische Zukunft, in der das, was Gott durch ihn verheißt, seine vollere Erfüllung finden wird. Denn werden „alle Heidenvölker um des Namens Jahwes willen in Jerusalem zusammenströmen"[121].

Ebenso entscheidend wie das Wirken des Jeremias in der Heimat, ja von denkbar größter Bedeutung für die innere Wandlung des Volkes im Exil, war die Predigt des Propheten Ezechiel unter den Verbannten in Babylon. Obwohl das Gottesvolk seine tiefste Erniedrigung erlebt, wird doch gerade bei ihm der Gedanke von Israel als Gotteszeichen sehr betont. Über fünfzigmal findet sich die abschließende Formel: „So sollt ihr (sollen sie) erkennen, daß ich Jahwe bin!" War es des Propheten erste Aufgabe, seinem Volke die Katastrophe, die sich bald mit dem Fall Jerusalems vollenden sollte, als Gottesgericht klarzumachen, so war er von da an berufen, die Verzweifelten aufzurichten. Wie Jahwe „um seines Namens willen" Israel im Laufe seiner Geschichte schon so oft verschont hatte — damit er nicht entweiht würde in den Augen der Völker, in deren Mitte sie lebten, und vor deren Augen sich Jahwe kundgetan hatte[122] — so würde er es auch jetzt vor der völligen Vernichtung bewahren. In einem Rest, und sei er noch so klein[123], soll Israel weiterbestehen. Und war es schon im Gericht ein Gotteszeichen, und zwar ein Zeichen für die Heiligkeit seines Gottes, der auch in seinem eigenen Volk die Sünde straft[124], so soll es erst recht in seinem Wiedererstehen ein Gotteszeichen sein: Ein Zeichen wiederum für Jahwes Heiligkeit[125], für seine Treue[126] und seine

[120] Diese Errettung wird wohl meist zunächst gemeint sein, z. B. auch bei der messianisch klingenden Verheißung 32, 26ff, wie es der Zusammenhang (Ackerkauf trotz der bevorstehenden Verbannung) nahezulegen scheint. Vgl. dazu die Kommentare, z. B. Rudolph, a. a. O., und Nötscher, Das Buch Jeremias, Bonn 1934. Das „neue Herz" wird von Baruch (2, 30f; 3, 7) und ähnlich von Jeremias selbst (24, 5ff) schon für die Zeit des Exils erwartet. Tatsächlich brachte das Exil eine bemerkenswerte Umkehr des Volkes zu Jahwe. Aber auch hier gilt: Die volle Erfüllung des Verheißenen bleibt einer ferneren, begnadeteren Zukunft vorbehalten.

[121] Jer 3, 17.

[122] Ez 20, 9. 14. 22; vgl. Is 48, 9 u. ö.

[123] Ez 5, 1–4; 6, 8ff.

[124] Ez 22, 15f. 22; 23, 49 u. ö.

[125] Ez 20, 41; 28, 25; 36, 23; 38, 16; 39, 27. Dieser Heiligkeitserweis geschieht einerseits durch das Gericht über die Feinde Israels, die zugleich die Feinde des Gottes Israels sind (vgl. 25, 3. 8; 28, 3): Er wird nicht länger mehr dulden, daß sein heiliger Name entweiht werde (28, 26; 38, 16; 39, 7); andererseits aber vor allem dadurch, daß mit der Rettung Israels eng verbunden sein wird seine Heiligung: „Ich werde aus euch ausscheiden, die sich gegen mich empört haben..." (20, 38). „Reines Wasser werde ich über euch sprengen ... ich werde euch ein neues Herz geben ... ich werde meinen Geist in euer Inneres legen und bewirken, daß ihr nach meinen Geboten wandelt... Ihr sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein" (36, 25ff). „Ich werde sie freimachen von allen Treubruchsünden... Dann werden die Völker erkennen, daß ich, Jahwe, es bin, der Israel heiligt, wenn mein Heiligtum in ihrer Mitte sein wird für ewig" (37, 23ff).

[126] Ez 16, 60ff.

Macht; denn gleicht das Volk jetzt auch einem Leichenfeld — siehe, so spricht Jahwe, ich werde ihre Gräber öffnen und euch, mein Volk, herausführen und euch in das Land Israel zurückbringen"[127]. Jerusalem und der Tempel werden in neuer Herrlichkeit erstehen[128], Jahwe wird wieder seinen Einzug halten, wie er ihn verlassen hatte, um ihn den Feinden preiszugeben[129]. Er wird ihr Gott sein, und sie sollen sein Volk sein[130]. Über die Feinde des Gottesvolkes aber wird das Gericht hereinbrechen[131]. Und in all dem — im neugeschenkten Heil, wie im Gericht über die Feinde — wird Israel zum *signum elevatum in nationes*: „So will ich meine Herrlichkeit unter den Völkern offenbar werden lassen. Alle Völker sollen mein Gericht sehen, das ich vollziehe, und meine Hand, die ich an sie lege! Das Haus Israel aber wird erkennen, daß ich, Jahwe, ihr Gott bin ... Wenn ich sie aus den Völkern zurückführen werde ..., will ich mich an ihnen vor den Augen vieler Völker als den Heiligen erweisen. Dann werden sie erkennen, daß ich, Jahwe, ihr Gott bin!"[132]

Mit der Befreiung aus dem Exil ist auch bei Ezechiel eng verbunden der Gedanke an das messianische, bzw. das Endheil. Zweifellos meinen seine Aussagen sehr oft zunächst die Rettung aus dem Exil und die Wiederherstellung Israels im Lande der Verheißung. Aber dieses Zukunftsbild trägt Züge, die sich vollkommen erst im Neuen Bunde, ja erst am Ende der Zeiten erfüllen werden[133]. Und so wird auch der Zeichencharakter Israels erst dann, im neuen Israel, in der Kirche, zu vollkommenerer Verwirklichung gelangen.

Die Predigt der Propheten, besonders des Jeremias und Ezechiel, und die offenkundige Erfüllung ihrer Drohungen führten das Volk endlich zu der Umkehr, die Gott von ihm forderte und die er als Wirkung des Strafgerichtes auch vorausgesagt hatte[134]. Mehr als wohl jemals vorher wurde das Volk trotz aller Mängel, die weiterbestanden oder die im Laufe der Zeit neu aufbrachen, das, was es immer schon sein sollte: Das Volk Jahwes. Die fremden Götter, denen Israel so oft „nachgelaufen" war, sind seit dem Exil endgültig abgetan. Der Tempel in Jerusalem ist als einzige legitime Opferstätte unbestritten anerkannt. Nach seinem Wiederaufbau strömt das Volk an den großen Festen aus dem ganzen Lande, ja auch aus ferner Diaspora dort zusammen. Das Gesetz des Herrn wird mehr und mehr zur tatsächlichen Lebensform des Volkes[135]. Im Vergleich und in vielfachem Gegensatz zum Heidentum blüht wirkliche Frömmigkeit[136] und

[127] Ez 37, 1ff.
[128] Ez 37, 26ff; Kap. 40—48.
[129] Ez 10, 18ff und 43, 1ff.
[130] Ez 36, 28; 37, 23 u. ö.
[131] Ez 28, 26; im einzelnen Kap. 25—32.
[132] Ez 39, 21ff. Der Gedanke, daß die Heiden im Gericht Gott erkennen, ist sehr häufig in der späteren jüdischen Apokalyptik. Vgl. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl., Tübingen 1926, S. 234f.
[133] Ez 36, 25; 16, 60; 34, 23ff.
[134] Jer 24, 5ff; Bar 2, 30ff; Ez 33, 29ff.
[135] Im weiteren Verlauf wird dann die „jüdische" Religion zu einer ausgesprochenen „Gesetzesreligion".
[136] Vgl. z. B. Tob 2—4. Auch die Wertschätzung der Psalmen, deren Sammlung abgeschlossen wird, zeigt das. Sie sind das „Gesangbuch der nachexilischen Gemeinde". H. Schmidt, Die Psalmen, Tübingen 1934.

sittliches Leben[137]. Die Treue zu Jahwe und seinem Gesetz steigert sich nicht selten zu wahrem Heldentum[138].

So war im Vergleich mit früher eine wirkliche Umwandlung vor sich gegangen und der Herr konnte sich seines Volkes wieder in Gnaden annehmen. Gewiß war das Wiedererstehen Israels ein Wunder in den Augen der Zeitgenossen. „Als Jahwe heimführte die Heimkehrer nach Sion, da war's uns, als ob wir träumten... Da hieß es bei den Heiden: Großes hat Jahwe an ihnen getan. Ja, Großes hat Jahwe an uns getan! ..."[139] Aber andererseits war doch der neue Anfang bescheiden und schwer, und es gab viele Bedrängnisse. Allzuwenig war zu sehen von dem verheißenen „Glanz Jahwes"[140]. Als man endlich an den Neubau des Tempels gehen kann, war er „nichts" im Verhältnis zum alten[141]. Das neue Staatswesen blieb unter fremder, zunächst persischer Oberherrschaft. Darum — nach der Anerkennung der Heimkehr als Großtat Jahwes — die demütige Bitte: „Jahwe, so wende unser Los!"[142]

Was aber auf dem Boden des Gelobten Landes erstand, war — wenn auch, verglichen mit dem Neuen Bunde, noch unvollkommen — gewissermaßen ein *regnum non de hoc mundo*: ein eigenartiges und einzigartiges Staatsgebilde, dessen alleinige begründende und erhaltende Kraft die wiederum einzigartige Religion war. In dieser Einzigartigkeit ist auch und gerade das nachexilische Judentum wieder ein *signum elevatum in nationes*[143]. Das Wissen darum — und das interessiert uns hier vor allem — bleibt auch in der Not des Exils und unter den Bedrängnissen der nachexilischen Zeit erhalten. In den Erfahrungen der Prüfungszeit gereift mit Demut und Bußgesinnung einerseits, mit unbesieglichem Vertrauen auf Jahwe, trotz allem, andererseits innerlich verbunden, nimmt der Gedanke, daß Israel durch die Eigenart seines Bestandes inmitten der Völker ein Gotteszeichen sei, weiterhin einen bedeutsamen Platz in der religiösen Gedankenwelt ein.

In den beiden Königsbüchern, die auf Grund älterer Quellen im Exil entstehen, und ebenso in den, zwei bis drei Jahrhunderte später abgefaßten Büchern der Chronik wird die Geschichte Israels dargestellt als ein beständiges Gericht Jahwes über sein Volk. Ebenso aber wird hervorgehoben, wie unbesieglich Israel ist, solange es in Treue zu seinem Gott steht[144].

Wie in der Vergangenheit erkennt man auch in der Gegenwart weiterhin das Wirken Jahwes, der getreu seine Verheißungen an Israel erfüllt, sofern es nicht seinen Zorn herausfordert. So sieht man vor allem die Heimkehr in das Gelobte Land unter Cyrus

[137] Es blühen vor allem Wohltätigkeit (Tob 4, 7ff; Sir 4, 1—10 usw.), Keuschheit, Ehemoral und gesundes Familienleben (Judith 16, 26; Tob 3, 14; Weish 3, 13ff; Sir 3, 1—16 usw.). Gerade dieser Punkt wurde von den Juden selbst als ein Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Heiden angesehen. Vom Exil an gab es praktisch nur noch die Einehe. Vgl. Bousset-Greßmann, a. a. O., S. 425. 427.

[138] Z. B. Tob 1, 18ff; Judith; 1 Makk 1f usw.

[139] Ps 125, 1—3; Zach 8, 6ff.

[140] Bar 4, 24.

[141] Agg 2, 3; Esdr 3, 10ff.

[142] Ps 125, 4ff.

[143] Über den Eindruck der Juden auf die heidnische Welt (in den Jahrhunderten vor Christus): vgl. z. B. Bousset-Greßmann, a. a. O., S. 71. 75.

[144] Bes. 4 Kg 18f = Is 36f.

die schon Isaias, Jeremias und Ezechiel als Gotteszeichen vorausgesagt hatten[145]. Als man endlich mit dem Wiederaufbau des Tempels beginnen kann, sieht man darin einen neuen Erweis, daß „Jahwes Gnade ewig währt über Israel"[146]. Als schließlich die Neubefestigung Jerusalems vollendet ist, müssen auch die feindlichen Nachbarvölker „erkennen, daß dieses Werk durch (unsern) Gott vollendet ward"[147]. Die Propheten Aggäus und Zacharias mahnen, die Sprache Gottes in den Zeichen der Zeit zu erkennen[148]. „So spricht Jahwe der Heerscharen: ... Baut den Tempel, damit ich mein Wohlgefallen zeige und mich herrlich erweise" (d. h.: Indem ich meine helfende Macht an meinem Volk vor aller Welt zeige)[149]. Auch fernerhin, auch in dieser armseligen Lage, wird Jahwe den Bestand seines Volkes sichern: „Wer euch antastet, rührt meinen Augapfel an! Denn siehe: Ich schwinge meine Hand wider sie ... und ihr werdet erkennen, daß Jahwe der Heerscharen es ist, der mich gesandt hat!"[150] Wie Jahwe sich durch seine wunderbare Vorsehung in Jerusalem und an seinem Tempel „verherrlicht", so daß alle darin eine „Offenbarung seiner Macht erkennen müssen", will vor allem das 2. Makkabäerbuch vor Augen führen[151].

Besonders lebensvoll tritt uns der geschichtsverbundene Charakter der atl. Religion und insbesondere wieder der Gedanke von Israel als Gotteszeichen entgegen im Beten des AT. Vor allem sind es die Großtaten Gottes in der Urgeschichte seines Volkes, die immer wieder als Erweise seiner Macht und Treue an Israel gepriesen werden. So ist der Psalm 104 ein Dankhymnus auf den Gott Israels, der sich schon in der Geschichte der Patriarchen, sodann in der Befreiung aus Ägypten, in den Wundern der Wüstenzeit und der Besitznahme des Gelobten Landes als der treue und mächtige Gott der Väter und seines Volkes kundgetan hat und der damit zugleich Israel als sein Volk bestätigt hat. Gleich zu Beginn wird das (im Tempelhof versammelte?) Volk aufgerufen, von Jahwes Taten zugunsten seines Volkes zu erzählen, damit auch die andern Völker Israels Gott erkennen[152].

Es ist naheliegend, daß Psalmen dieser Art ursprünglich im Kult ihre Stelle hatten. Wurden doch an den großen Festen, besonders

[145] Ps 125; Is 41, 20; 43, 18ff; 44, 23; Jer 16, 14f; Bar 4, 24; Ez 39, 21ff u. ö. Esdras beruft sich ausdrücklich auf die Weissagung des Jeremias: Esdr 1, 1.

[146] Esdr 3, 11.

[147] Neh 6, 15f.

[148] Agg 1, 2–15; vgl. H. Junker, Die zwölf kleinen Propheten II, Bonn 1938, zur Stelle; Zach 8, 9ff.

[149] Agg 1, 8; vgl. Junker, a. a. O.

[150] Zach 2, 12f (der Gesandte, der im Namen Jahwes zu Zacharias spricht, ist ein Engel).

[151] 2 Makk 3, 28ff; 9, 8 usw.

[152] Ps 104 könnte der älteste der drei „Geschichtspsalmen" sein, da er — anders als Ps 77 und 105 — noch die ungetrübte Freude am Besitz des Gelobten Landes widerzuspiegeln scheint. Vgl. H. Herkenne, Das Buch der Psalmen, Bonn 1936; ähnlich H. Schmidt, Die Psalmen, Tübingen 1934. Auch in vielen andern Psalmen wird bekanntlich die Geschichte Israels oder einzelne Wunder daraus betrachtet, z. B. 43. 65. 67. 94 usw.

an den drei Wallfahrtsfesten, auch die Machterweise Jahwes an seinem Volke gefeiert[153]. Das scheint besonders deutlich bei Ps 67, so große Schwierigkeiten er im einzelnen auch der Exegese bietet[154]. Mit einem stolzen Wort aus Israels ältester Zeit, in dem Jahwes Kriegsmächtigkeit gepriesen wird, hebt er an: „Gott erhebt sich! Seine Feinde zerstieben!"[155] Er schließt mit der Aufforderung an die Völker, Jahwe aus seinen Machterweisen zu erkennen:

„Ihr Reiche der Erde, nun preiset Gott! ...
Gottes Macht erkennt an!
Über Israel thront seine Hoheit, seine Macht in den Wolken!
Furchtbar ist Gott von seinem Heiligtum her, Israels Gott!
Macht und Stärke verleiht er dem Volk!
Gott sei gepriesen!"[156]

Nicht nur rückschauend in ferne Vergangenheit wird Jahwes Macht und Treue gegenüber Israel gepriesen; auch die Erfahrungen seines Schutzes je in der Gegenwart werden immer wieder Anlaß zu solchem Lobpreis. Erlebt man doch darin immer wieder die Bestätigung, daß er wirklich der mächtige und getreue Gott ist und Israel sein auserwähltes Volk. Kostbare Zeugnisse dafür aus ältester Zeit sind uns erhalten im Siegeslied des Moses und im Lied der Debbora[157]. Auch David hat die vielen Erweise der Macht und Treue Jahwes in seinem wechselvollen Leben in solchen Liedern besungen[158].

Auf solche Erfahrungen gründet sich das Vertrauen, mit dem man vor dem Kampf für den König betet, wie in Ps 19, 7f:

„Ich weiß es schon jetzt: Jahwe hilft seinem Gesalbten,
erhört ihn aus seinem heiligen Himmel
durch die machtvollen Taten seiner Rechten!
Diese sind stark durch Wagen, jene durch Rosse —
Wir aber sind stark durch den Namen Jahwes, unseres Gottes!"[159]

Herrliche Lobeshymnen auf erlebte Rettungstaten Jahwes sind uns überliefert in den Psalmen 45. 47. 75. Gewöhnlich sieht man

[153] So feierte man am Osterfest die Befreiung aus Ägypten. Am Laubhüttenfest, das vor allem ein Erntefest war, sollte der Wüstenzeit des Volkes gedacht werden; Lev 23, 42f. Die geschichtliche Beziehung des Pfingstfestes (als Andenken an die Gesetzgebung auf dem Sinai — fünfzig Tage nach dem Auszug bzw. nach dem Osterfest) ist allerdings erst seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert nachweisbar. Über solche Gedenkfeste in späterer Zeit vgl. 1 Makk 4, 59; 7, 49; 13, 52. — Die religiöse Überlieferung (und damit war ja innig verbunden die Geschichte Israels) war seit alters eine wichtige Pflicht des israelitischen Hausvaters: Ex 12, 26; 13, 8. 14; Dt 4, 9 usw.

[154] Die vielfach beklagte „Zusammenhanglosigkeit" des Psalms wird vielleicht von H. Schmidt (a. a. O.) richtig erklärt, der in ihm „eine Sammlung von Texten", „lauter selbständige kleine Lieder" sieht, die bei einer Festprozession auf die manche Verse (z. B. 25ff) hindeuten, gesungen wurden.

[155] Vgl. Num 10, 35.

[156] In Ps 67, wie in den meisten Psalmen zwischen Ps 41 und 82 ist der auch hier wohl ursprüngliche Gottesname Jahwe von späterer Hand durch Elohim ersetzt worden. Vgl. dafür z. B. Ps 67, 1 mit Num 10, 35.

[157] Vgl. oben 171 u. 175.

[158] Vgl. besonders Ps 17, II (v. 32—51), der auch bei vielen nichtkatholischen Exegeten als sehr alt, selbst als davidisch gilt. (Sehr gut dazu H. Schmidt a. a. O.)

[159] Vgl. Ps 32, 16ff.

in ihnen das Echo auf die Rettung Jerusalems vor Rasin und Phakee im syrisch-ephraimitischen Krieg oder vor Sennacherib. In allen drei Psalmen ist gerade die Zeichenhaftigkeit dieser Machterweise Jahwes deutlich ausgesprochen[160].

Immer wieder findet das stolze Glaubensbewußtsein von der Erwählung Israels und der Unüberwindlichkeit des Sion und des davidischen Thrones allem „Toben der Heiden" gegenüber seinen Ausdruck im Gebet[161], auch in Verbindung mit dem messianischen Gedankenkreis[162]. Die göttlichen Strafgerichte haben aber daneben noch eine andere Sicht der Geschichte dem Volke nahegebracht: Das Wissen um die eigene Untreue, die — von den Anfängen an — gar zu oft die Antwort gewesen war auf Jahwes Treue und die Erweise seiner Macht. Das tritt besonders stark hervor im Ps 77, der die ganze Geschichte Israels bis zur Verwerfung Silos und der Auserwählung Judas, des Sions und Davids, in diesem Lichte sieht: „Sie vergaßen seiner Taten und seiner Wunder, die sie schauen durften"[163]. Aber Jahwe gab sein Volk dennoch nicht der Vernichtung preis: „Voll Erbarmen ließ er (immer wieder) nach die Schuld und raffte niemals gänzlich sie hinweg"[164]. Weil im Geschick Israels die Größe und Macht seines Gottes, des einen, wahren Gottes offenbar werden sollte, half er ihm immer wieder — trotz aller Treulosigkeit von Seiten des Volkes, „um seines Namens willen, um seine Stärke (an ihnen) kundzutun", wie Ps 105 es bekennt[165].

Der Zeichencharakter Israels begegnet uns im Beten des AT aber nicht nur als Gegenstand des Lobpreises, des Dankes und ernster Besinnung, er erscheint — ebenfalls seit ältester Zeit — auch als Motiv, das man Jahwe nahelegt, um in Bedrängnis seine Hilfe für das Volk zu erlangen. Er möge sich erbarmen „um seines Namens willen", so heißt es immer wieder, damit er von den Israeliten, wie auch von den Heiden erkannt und anerkannt werde als der Mächtige und Getreue, als der Gott seines Volkes Israel, das er vor den Augen der Heiden durch seine Großtaten als sein

[160] Ps 47, 9 sieht in der Rettung eine neue Bestätigung der alten Überlieferung: „Wie wir's gehört, so erlebten wir's nun: in der Stadt Jahwes der Heerscharen, in der Stadt unseres Gottes! Gott läßt sie auf ewig bestehn!" Doch könnte sich das „Wie wir's gehört" auch auf eine vorherige prophetische Verheißung, etwa auf Is 37, 33—35, beziehen.

[161] Vgl. Ps 32, 10ff; 88, besonders v. 16ff; Ps 124, vor allem v. 2: „Jerusalem — Berge umragen es! So ist Jahwe rings um sein Volk — jetzt und auf ewig!"

[162] Etwa in Ps 2. 88. 97 (der sich wohl kaum auf einen historischen Sieg bezieht, sondern das messianische Zeitalter meint).

[163] Ps 77, 11; vgl. Dt 32, 5. 15.

[164] Ps 77, 38; vgl. Dt 32, 26f.

[165] Ps 105, 8. — Häufig sagt auch Gott selbst durch seine Propheten, daß er „um seinetwillen", um seines Namens willen", d. h. um seiner eigenen Ehre willen, Jerusalem oder sein Volk retten werde. Z. B. „Um meines Namens willen halt ich noch hin meinen Zorn... Denn wie wäre mein Name entweiht! Meine Ehre gebe ich keinem andern preis!" (Is 48, 9; vgl. 37, 35; 63, 14.) Sehr häufig ist diese Idee bei Ezechiel, z. B. 20, 9. 14. 22. Vgl. auch: Dt 32, 26f; 1 Sam 12, 22.

Volk bestätigen möge. Schon Moses und Josue haben so gebetet[166]. Das gleiche Motiv begegnet uns später bei David, bei Salomon und Ezechias[167]. Eine prägnante Formulierung hat es gefunden in Ps 113, 9f:

„Nicht uns, Jahwe, nicht uns,
nein, deinem Namen schaff Ehre!
Ob deiner Gnade, ob deiner Treue!
Was sollen die Heiden höhnen dürfen:
Wo ist nun ihr Gott?"[168]

Immer wieder findet sich auch außerhalb der Psalmen dieses Gebetsmotiv. Im Angesicht des hereinbrechenden Strafgerichtes fleht Jeremias: „Verwirf uns nicht um deines Namens willen! Laß nicht in Unehre fallen deiner Herrlichkeit Thron! Sei eingedenk deines Bundes und löse ihn nicht!"[169] Ähnlich beten Baruch, Judith, Nehemias und Daniel[170]. Jesus Sirach bittet, Gott, der sich im Gericht über Israel als der Heilige kundgetan habe, möge sich nun in der Rettung seines Volkes und im Gericht über seine Feinde auch als der Herrliche erweisen, damit auch sie es erkennen: „Es gibt keinen Gott außer dir, Herr!" Dabei hat Sirach offenbar die messianische Vollendung im Auge: „Erfülle Sion mit deinem Ruhm und deinen Tempel (dein Volk?) mit deiner Herrlichkeit!"[171]

So ist in unzähligen Texten des AT — von den ältesten Zeiten bis zu den jüngsten Schriften, in geschichtlichem Bericht, in prophetischer Verkündigung, wie im Gebet, in Zeiten nationalen Wohlstandes, wie in harter Bedrängnis — immer wieder die Überzeugung ausgesprochen worden, der Idee und weitgehend auch der Formulierung nach in einer erstaunlichen Beständigkeit: Jahwe tut sich kund in den Großtaten, durch die er seinem Volk gemäß seiner Treue den Bestand sichert, allen feindlichen Gewalten zum Trotz. Israel wird auf diese Weise zum *signum elevatum in nationes*, offenbar inmitten der Völker als das auserwählte Volk Jahwes.

Die *invicta stabilitas* wird, wie es die Propheten vorausschauen, auch zu den bemerkenswertesten Kennzeichen des Neuen Israel gehören[172].

IV.

Israel ein Gotteszeichen durch die Wunder und Weissagungen, die in ihm geschehen

In engstem Zusammenhang mit dem unüberwindlichen Bestand Israels steht ein weiterer Faktor im Zeichencharakter des atl.

---

[166] Ex 32, 11f; Num 14, 13f; Jos 7, 8f.
[167] 2 Sam 7, 25; 3 Kg 8, 41ff; 4 Kg 19, 15ff.
[168] Vgl. Ps 78, 9f. Ähnlich Joel 2, 17; Mich 7, 10; Judith 7, 21 (Vg).
[169] Jer 14, 21; vgl. 14, 7. 9.
[170] Bar 2, 14f; Judith 6, 15 u. ö.; Neh 9, 5ff; Dan 3, 34. 43ff.
[171] Sir 36, 1ff. Vgl. Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani ... cum notis criticis et exegeticis cura professorum Pontificii Instituti Biblici edita. 2. Aufl., Rom 1945, S. 328ff.
[172] Is 8, 9f; 54, 14ff; 66, 22; Jer 31, 36ff; Ez 38f.

Gottesvolkes: die Wunder und Weissagungen, die in ihm geschehen. Wir dürfen bei der verhältnismäßig unvollkommenen Erkenntnis der Natur und ihrer Gesetzlichkeiten und in Anbetracht der Tatsache, daß die Heilige Schrift nicht ein wissenschaftliches, sondern ein Volksbuch sein will, keine philosophisch geklärte Wunderlehre im AT erwarten. Der Mensch der alten Zeiten sah viel unmittelbarer als wir überall das Wirken Gottes[173] und er ist darum auch viel leichter als der moderne, oft allzu kritische Mensch geneigt, in einem auffallenden Geschehen den „Finger Gottes" zu sehen, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, ob nun ein wirklich außerordentliches Eingreifen Gottes dafür notwendig war[174]. Ob ein bestimmtes Geschehnis als „Wunder" zu werten sei, wird nicht an reflex bewußten Natur- oder Geschichtsgesetzen gemessen, sondern wird erkannt aus dem spontanen Eindruck der Außerordentlichkeit und der Bedeutung des Geschehens. Das letztere, der Zeugnischarakter der göttlichen Großtaten, wird hervorgehoben in den sehr häufigen, auch miteinander verbundenen Bezeichnungen *oth* und *mophet*. Oder es wird ausdrücklich gesagt: „Dies ist geschehen, damit ihr erkennt . . ." (o. ä.).

Für den (im Hinblick auf Israel als Gotteszeichen) zeugenden Wert des Wunders ist von ausschlaggebender Bedeutung die Grundüberzeugung des AT, daß nur Jahwe es ist, der Wunder tut[175]. Er ist der „Wunderwirkende" schlechthin, wie schon das Siegeslied des Moses ihn preist: „Wer ist dir gleich, Jahwe, unter den Göttern? Wer ist wie du so herrlich an Majestät? An Ruhmestaten so furchtbar, ein Wundertäter?"[176] Im Schlußspruch des zweiten Psalmenbuches heißt es — wie so oft — in stolzer Glaubensfreude:

---

[173] Gott läßt regnen, er schickt Gesundheit und Krankheit, er schickt die Feinde, er besiegt sie usw. Es ist aber für die Jahwereligion im Gegensatz zu den Naturreligionen in Israels Umwelt doch kennzeichnend, daß Gottes Wirken mit Vorzug nicht in den alltäglichen Lebensvorgängen, sondern in aus der Regel heraustretenden Ereignissen gesehen wird. Vgl. Eichrodt, a. a. O. I, S. 244.

[174] So zweifelt man z. B. nicht daran, daß die Verwirrung der Feinde (Jos 10, 10 u. ö.), ein ungewöhnlicher, die Feinde schwer treffender Hagelschlag (Jos 10, 11) oder ein ebensolches Gewitter (1 Sam 7, 10) und ähnliches zu den Wundern Jahwes zugunsten seines Volkes zu rechnen sei. In der Weise, wie Gott sich offenbart und wie er dem Menschen die notwendige Sicherheit über die Tatsache seiner Offenbarung verleiht, paßt er sich eben dem Wissensstand und der ganzen geistigen Situation des Menschen, wie auch dem bestimmten Ziel der Offenbarung im einzelnen an. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß es (und zwar auch im AT) schlechthin gültige, absolute Offenbarungskriterien gibt.

[175] Zwar wird auch von den ägyptischen Zauberern, die Moses entgegentreten, Erstaunliches berichtet (Ex 7, 11. 22 usw.), aber was sie „mithilfe ihrer Geheimkünste" zustande bringen, bleibt doch sehr beschränkt, und schließlich müssen sie selber den „Finger Gottes" im Wirken des Moses anerkennen (Ex 8, 15). Es gilt ferner nicht als ausgeschlossen, daß auch ein falscher Prophet einmal Wunder zustande bringt, aber wenn das vorkommen sollte, muß Israel wissen: Es ist Jahwe selbst gewesen, der das geschehen ließ, um sein Volk auf seine Treue zu prüfen. In diesem Falle gilt der rechte Jahweglaube als das entscheidende Kriterium (Dt 13, 2ff).

[176] Ex 15, 11.

„Gepriesen sei Jahwe, Israels Gott,
der Wunder vollbringt, er allein!
Gepriesen sei sein herrlicher Name in Ewigkeit!
Alle Welt sei voll seiner Ehre! Amen! Amen!"[177]

Darum ergeht immer wieder die Aufforderung, seine Wunder den Völkern zu verkünden, damit auch sie ihn erkennen als den Allmächtigen[178].

Mit dem Erweis der Allmacht Jahwes in seinen Wundern ist zugleich auch Israels einzigartige Vorzugsstellung erwiesen. Es ist ja Israels Gott, der sich darin kundtut als der „Herr der ganzen Erde"[179]. Das gilt um so mehr, weil er ja seine Wunder für Israel tut, wie es die lebendige Geschichtsüberlieferung des Volkes zu berichten wußte[180].

So stehen die Wunder des AT immer im Dienst der Pläne Gottes mit seinem Volk und werden so gesehen[181]. Darum kann man wohl sagen, daß sich der Zeichencharakter Israels aus ihnen noch unmittelbarer ergibt als etwa der Zeichencharakter der Kirche aus den Wundern, die im Laufe der Jahrhunderte in ihrem Schoße geschehen[182]. Gewiß stehen auch diese im Zusammenhang mit der Gesamterscheinung der Kirche, aber unmittelbar ist es in der Regel doch ein Heiliger oder ein Gnadenort, der durch sie verherrlicht oder bestätigt wird. Die Wunder des AT aber geschehen mehr oder weniger unmittelbar „an Israel" und bestätigen es so auch unmittelbar in seinem Anspruch als Gottesvolk[183].

Was für das Wunder in Israel gilt, ist in ähnlicher Weise zu sagen von der Weissagung. Wahrsagerei, Zeichendeuterei und dergleichen sollte es in Israel nicht geben. Dafür hatte aber Gott seinem Volke verheißen, ihm (jeweils) einen Propheten zu erwecken, auf den es hören sollte[184]. An der Erfüllung seiner Weissagungen sollte

[177] Ps 71, 18f; vgl. 76, 15; 85, 8ff; Dt 32, 39 u. ö.

[178] Ps 95, 3ff; 104, 2; Is 12, 4–6; Tob 13, 4.

[179] Ex 9, 29 u. ö.

[180] So sehr gehörte diese Überzeugung zum Glaubensbewußtsein Israels, daß man geradezu Anstoß nehmen möchte, wenn einmal die Wunder in schwerer Zeit ausbleiben. So wagt es Gedeon, dem Engel, der ihm erschienen war (ob darunter ein Bote Jahwes oder Jahwe selbst, sofern er erscheint, bzw. die zweite göttliche Person zu verstehen sei, ist sehr umstritten, ist aber hier nicht entscheidend), zu erwidern: „Wenn Jahwe mit uns ist, ... wo bleiben all seine Wundertaten, von denen uns unsere Väter erzählten?" (Ri 6, 13). Ps 73, 9 klagt: „Unsere Wunder sehen wir nicht mehr! Kein Prophet ist mehr da ..." Und Jesus Sirach betet, daß der Herr seine Zeichen und Wunder erneuern möge, damit man erkenne, daß es keinen Gott gibt außer ihm (Sir 36, 6).

[181] Vgl. dazu auch Eichrodt, a. a. O. II, S. 85.

[182] Über die Tatsache der im Schoße der Kirche geschehenden Wunder als Erweis ihrer göttlichen Sendung s. Bellarmin, De controv. II, lib. IV, 14.

[183] Vgl. dazu Dt 10, 21: „Er (Jahwe) ist dein Ruhm; er ist dein Gott, der an dir (oder auch: für dich) jene großen und wunderbaren Taten vollbrachte, die du mit eigenen Augen gesehen hast". Vgl. Is 44, 23.

[184] Dt 18, 15ff. Die generelle Deutung dieser Verheißung, die auch allgemein angenommen wird, entspricht dem Zusammenhang, dem Gegensatz zu den Wahrsagern usw., zu denen die Israeliten nicht gehen sollten. Die messianische Deutung (Jo 6, 14; Apg 3, 22 usw.) widerspricht dem nicht: Im Messias ist die Verheißung vollkommen und endgültig erfüllt worden.

man erkennen, ob er wirklich im Namen Jahwes gesprochen habe[185]. Tatsächlich steht Israel auch durch die großartige Erscheinung seines Prophetentums einzigartig da unter den Völkern[186].

Vor allem Isaias betont nachdrücklich, wie bereits gesagt wurde[187], daß allein Jahwe es ist, der das Zukünftige vorausverkünden könne, und der sich dadurch überzeugend als der einzig wahre Gott erweise. Weil es aber wiederum Israels Gott ist, der so seine Majestät erweist, und weil die Weissagungen, die er eingibt, immer wieder Israel zum Gegenstand haben, wird es auch auf diese Weise als Gottesvolk bestätigt.

Durch die Voraussagung werden die Machterweise Gottes an seinem Volk (die schon spontan, aus sich heraus, Gotteszeichen sind) zugleich zu *signa conventionalia*, d. h. zu Zeichen, die ihren hinweisenden bzw. zeugenden Charakter auf Grund einer *conventio*, einer Übereinkunft, haben (die im gegebenen Falle in der Voraussage des Geschehnisses — vor allem wenn es ausdrücklich als Zeichen vorausgesagt wird — eingeschlossen ist)[188]. Ihnen antwortet der Mensch nicht mit dem bloßen Wissen, daß hier Gott in besonderer Weise am Werke sei (das er aus jedem wunderbaren Eingreifen Gottes haben kann), sondern mit eigentlichem Glauben, da ja im *signum conventionale* ein Sprechen vorliegt[189]. Durch die gleiche doppelte Weise von Gotteszeichen (*signa divina ‚spontanea'* und *‚conventionalia'*) wird auch das Neue Israel vor der Welt als Gotteswerk ausgewiesen, wie es das Vaticanum lehrt[190].

V.

Israel durch seinen Gottesglauben ein Zeichen

Israel sollte durch Gottes Macht und Treue nicht nur irgendwie immer Bestand haben, es sollte als Volk Gottes bestehen. Der Vorrang dieser Berufung — und zugleich die volksbildende und volkserhaltende Kraft dieser Bindung an Jahwe — ist so außerordentlich, daß sogar die staatliche Form Israels zerschlagen werden konnte, ja das Zusammenleben in einem Lande und später gar die Gemeinsamkeit der Sprache aufhören konnte, ohne daß

[185] Dt 18, 21f; vgl. Jer 28, 9; Ez 33, 33 u. ö. Natürlich war die Weissagung nicht die einzige, nicht einmal die wichtigste Aufgabe des Propheten.

[186] Zwar haben auch andere Völker ihre „Propheten", aber sie sind als Diener hilfloser Götzen, die zwar Augen und Ohren haben, aber doch nicht sehen noch hören können (Ps 134, 16ff), in ihrem Unwert bereits gezeichnet. Und wenn einmal ein Prophet aus den Heiden wirkliche Weissagungen ausspricht wie Balaam, dann ist es auch da Jahwe, der ihm das Auge geöffnet hat, und was er zu sagen hat, sind Jahwes Ratschlüsse, und diese sind seinem Volke zum Heil, auch wenn der Prophet gerufen wurde, es zu verfluchen (Num 22, 35. 38).

[187] Oben S. 182.

[188] Vgl. z. B. Is 41, 23ff; 43, 9ff; 46, 8ff usw.

[189] Ausführlich über den Begriff „Zeichen", insbesondere über *signum spontaneum* und *signum conventionale* S. Tromp, De revelatione christiana, 5. Aufl., Rom 1945, S. 88ff.

[190] *Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita,* d. h.: in ihr allein sind die Aussagen Christi über seine Kirche (= *signa divina conventionalia*) erfüllt. Aber auch abgesehen davon, „spontan", ist die Kirche ein Gotteszeichen: *Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem etc. ... magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile ...* (Denz. 1794).

Israel aufhörte, ein Volk zu sein; allerdings ein Volk eigener Art, eben Gottes Volk. So liegt es nahe, daß Israel nicht bloß durch seine wunderbar gesicherte Existenz als Gotteszeichen unter den Völkern stehe, sondern auch durch seine Eigenart, vor allem eben auf religiösem Gebiet.

Zu dem Bestand Israels als Volk Gottes gehört an erster Stelle sein Glaube an Jahwe, den einen, wahren Gott, der es zu seinem Volk berufen hat. Auf uns Heutige macht die Tatsache des atl. Monotheismus und ebenso sehr seine Geschichte, seine Selbstbehauptung gegenüber den verschiedensten Widerständen von außen und innerhalb des Volkes, ebenso wie der einzigartige Aufstieg zu einem je reineren Gottesbegriff und zu je vollkommeneren religiösen und sittlichen Forderungen tiefen Eindruck. Diese Tatsache widerstreitet in einem solchen Maße allen sonstigen Erfahrungen der Menschheit auf dem Gebiet der Religion, daß sie nur in Gottes besonderem Wirken ihre letzte Erklärung findet. So trägt der Monotheismus des AT als *miraculum morale* den Erweis für die Wahrheit seines Anspruchs, von Gott geoffenbart zu sein, in sich selber.

Der Monotheismus des AT ist oft genug in seiner Bedeutung gewürdigt worden. Er ist auch fundamentaltheologisch und apologetisch, d. h. in seinem Zeichencharakter für uns, ausgewertet worden[191]. Es muß uns aber hier um die Frage gehen, wie weit im AT selbst schon diese Zeichenhaftigkeit gesehen worden ist[192]. Viele Zeugnisse, besonders solche, die ausdrücklich davon sprechen, dürfen wir nicht erwarten, am wenigsten in den älteren Büchern bis etwa zum Exil. Solange nämlich der Monotheismus nicht in seiner wesentlichen inneren Überlegenheit über alles Heidentum von den Menschen klar erkannt war, konnte Israel durch seine eigenartige Religion wohl auffallen, aber noch nicht durch sie als Zeichen wirken, an dem man die Wahrheit seines Anspruchs erkennen konnte, diese Religion von Gott selbst erhalten zu haben.

Erst da, wo diese innere Erhabenheit der Religion Israels klar erfaßt war, wo der Glaube an Jahwe darum nicht ausschließlich mit seinen Machterweisen, sondern eben auch mit dieser Überlegenheit motiviert wurde, sind die Voraussetzungen dafür gegeben, die dem Monotheismus des AT innewohnende Zeichenhaftigkeit zu sehen: So wenn etwa in Is 40ff immer wieder nicht nur die Verwerflichkeit, sondern auch die Torheit des Götzendienstes gebrandmarkt wird[193]. Vom Exil an wird diese Überzeugung auch im Volk zu immer allgemeinerem und gesichertem Besitz. Baruch handelt ausführlich von der Torheit jeglichen Heidentums[194].

[191] Vgl. oben Anm. 5.

[192] Wegen der großen Bedeutung, die der Monotheismus im Zeichencharakter Israels für uns heute hat, soll diese Frage hier eigens untersucht werden, hier eine gedrängte Zusammenfassung dieser Untersuchung gegeben werden, auch wenn das Resultat vielleicht dürftig erscheint.

[193] Is 40, 18ff; 44, 9ff; 46, 5ff; vgl. Ps 95, 5; 113, 12ff.

[194] Bar 6, 7ff; vgl. Jer 10, 1—16 (Der Text wird vielfach für einen nichtjeremianischen Eintrag gehalten. Unter den katholischen Exegeten vgl. F. Nötscher, Das Buch J.. Bonn 1934).

Ähnlich spricht Daniel vor Baltassar mit erhabenem Spott über den Götzendienst des Königs[195]. In Ps 134 wurde dieses Bewußtsein auch betend dem Volke eingeprägt. Die tiefsten Ausführungen über die heidnischen Religionen bietet das Buch der Weisheit im 13.—15. Kapitel. Hier ist das Maß der Torheit und Verwerflichkeit der verschiedenen Formen des Götzendienstes wahrhaft weise und gerecht abgewogen. Auch das reiche nichtkanonische jüdische Schrifttum der hellenistischen Zeit legt (bei aller sonstigen Fragwürdigkeit) für die weite Verbreitung dieser Gedanken Zeugnis ab[196]. Besonders die Juden der Diaspora sahen in ihrem Glauben an Jahwe mehr als in allem andern das, was sie untereinander zum Volk Gottes verband, was sie von allen andern unterschied und zugleich unvergleichlich über sie erhob[197].

Die im Zeitalter des Hellenismus, vor allem im Jahrhundert der Makkabäer einsetzende jüdische Heidenmission[198] ist ohne dieses Bewußtsein der absoluten Überlegenheit und vollkommener Glaubensgewißheit gar nicht denkbar. In diesem Sinn kann Tobias den Herrn sogar preisen, daß er sein Volk unter die Heiden zerstreut habe, die ihn nicht kennen, damit ihnen so die Kunde würde, daß kein Gott ist außer ihm, dem Allmächtigen[199]. Inzwischen war aber auch die Zeit durch die „Vorarbeit" der (spät-) griechischen Philosophie in etwa für eine solche Missionsarbeit reif geworden. „Sie hatte in vielen von der Einheit und sittlichen Güte der Gottheit eine Ahnung erweckt"[200]. Und die Erfolge der jüdischen Propaganda — wenn auch Zahlen fehlen, sind sie doch sehr hoch anzuschlagen[201] — bezeugen uns den Eindruck, den der jüdische Glaube auf denkende Heiden machte. Als Volk oder als „Rasse" erregten die Juden schon damals mit ihrem Reichtum, ihrer orientalischen Überlegenheit im Geschäftemachen, in den Privilegien auch bürgerlich-politischer Art, die sie sich fast überall zu sichern wußten, aber — in den Augen vieler — auch ob ihrer religiösen Absonderung, selten genug Sympathien, sondern immer wieder den wütenden Haß der Heidenwelt[202]. Dazu kam: Wer

[195] Dan 5, 23.
[196] Vgl. Bousset-Greßmann, a. a. O., S. 302.
[197] „Man weiß sich im Besitz einer besseren Erkenntnis, des Glaubens an den einen Gott, und einer überlegenen Sittlichkeit und schaut mitleidig auf den Aberglauben und das Lasterleben der Völker herab... Gegenüber der Verworrenheit der ‚Meinungen' griechischer Philosophie und der wilden Mannigfaltigkeit und Torheit des heidnischen Glaubens wies man mit Stolz auf die Einheitlichkeit, Geschlossenheit und Festigkeit des jüdischen Glaubens hin." Bousset-Greßmann, a. a. O., S. 72; vgl. J. Bonsirven, Le Judaisme Palestinien I, Paris 1934, S. 25. In Röm 2, 17ff hat der hl. Paulus dieses jüdische Bewußtsein der Überlegenheit gezeichnet.
[198] Vgl. Bousset-Greßmann, a. a. O., S. 77ff.
[199] Tob 13, 3ff.
[200] Bousset-Greßmann, a. a. O., S. 78.
[201] Bousset-Greßmann, a. a. O., S. 78; Bonsirven, a. a. O., S. 23.
[202] Bousset-Greßmann, a. a. O., S. 75; Bonsirven, a. a. O., S. 4. 25. Tacitus nennt die Juden geradezu „Feinde des Menschengeschlechtes" (Hist. V, 4).

ein Diener der Isis und des Serapis wurde, oder der Magna Mater und des Attis, später des Mithras, blieb Römer oder Grieche wer aber wirklich zur jüdischen Religion übertrat, wurde Jude Wenn trotzdem viele, auch aus höchsten Kreisen, den Weg zum Glauben Israels fanden, dann dürfen wir mit Recht ein entscheidendes Motiv dafür in der Erkenntnis der einzigartigen inneren Überlegenheit dieses Glaubens sehen, der auf diese Weise in den Augen der Bekehrten seinen Anspruch bewies, von Gott selbst geoffenbart zu sein[203].

Auch hier gilt wieder: Wie das alte Israel so steht auch das neue Israel, die Kirche, durch die Erhabenheit und vollkommene Beständigkeit ihrer Glaubenswelt, die ja den religiösen Wahrheitsschatz des alten Israel unverkürzt in sich schließt, die Kirche als die offenbare „Säule und Grundfeste der Wahrheit[204], inmitten einer Welt der Unsicherheit, der Unbeständigkeit und des Irrtums da als ein *signum vere divinum*. Und gerade in dieser Rücksicht macht auch sie auf denkende und suchende Menschen den tiefsten Eindruck.

VI.

Israel als heiliges Volk ein Gotteszeichen

Zum Bestand Israels als Gottesvolk gehört an nächster Stelle nach seinem wahren Gottesglauben und in engster Beziehung zu diesem die Formung des Volkes nach Gottes heiligem Willen. Wenn Gott sich aus allen Völkern eines auserwählt, dann mußte ja aus diesem — mehr als sonst in der Welt — alles Widergöttliche, alle Sünde verbannt sein. So war Israel kraft des Bundes berufen, inmitten der Heiden ein heiliges Volk zu sein[205]. Damit stellt sich uns die Frage: Ist Israel — ähnlich wiederum wie die Kirche — auch durch seine Heiligkeit ein *signum elevatum in nationes?*

Für uns Heutige ist es über allen Zweifel klar, daß Israel wie durch seinen erhabenen Gottesglauben, so auch in seiner hohen Sittlichkeit — wenigstens in seinen sittlichen Forderungen; mit mancherlei Einschränkung auch in deren Verwirklichung[206] — unter den Völ-

[203] Konkret wird sehr oft ein ganzer Komplex von Motiven bzw. Kriterien für die Bekehrung eines Heiden zum Glauben Israels wirksam gewesen sein. Bonsirven (a. a. O., S. 26f) weist besonders noch hin auf den großen Eindruck des vorbildlichen jüdischen Familienlebens inmitten einer immer mehr entsittlichten heidnischen Umwelt, sowie überhaupt auf das relativ hohe religiös-sittliche Leben der Juden. Die Tatsache aber, daß so viele nur bis zur Stufe der „Gottesfürchtigen" aufstiegen, also im wesentlichen gerade den Gottesglauben Israels annahmen (und damit zugleich den heidnischen Religionsübungen entsagten), zeigt doch wiederum, daß gerade Israels Gottesglaube als entscheidender Vorzug gewertet wurde.

[204] 1 Tim 3, 15.

[205] Vgl. z. B. Ex 19, 5f; Dt 26, 18f.

[206] Auch die Heiligkeit der Kirche wird nicht ausschließlich und nicht einmal in erster Linie aus der Heiligkeit ihrer Mitglieder erwiesen. Es gab Zeiten, in denen die Kirche recht wenig den Eindruck der Heiligkeit machte, und sie war auch da die heilige Kirche. Die „Heiligen", die im Heiligkeitsbeweis für die Kirche eine wichtige Stelle haben, haben im AT ihre Entsprechung in der

kern der alten Welt eine Ausnahmestellung einnimmt[207]. Wie weit ist aber diese tatsächliche Überlegenheit auf religiös-sittlichem Gebiet schon im AT selbst herausgestellt worden, und zwar insbesondere auch in seinem Zeugniswert?

Der Begriff der Heiligkeit spielt im AT eine ganz entscheidende Rolle; so sehr, daß ein neuerer Theologe den Versuch machen konnte, die Religion des AT als „die Religion der Heiligkeit" zu charakterisieren[208]. Wie bei andern Völkern ist wohl auch in Israel die Grundvorstellung im Heiligkeitsbegriff die der Einbeziehung in eine höhere, die göttliche Sphäre und der damit gegebenen, bzw. geforderten Absonderung von allem Profanen[209]. Beides trifft für Israel als Gottesvolk im höchsten Grade zu: „Abgesondert von den Nationen"[210] gehört es Gott an als sein besonderes Eigentum, als sein „heiliges Gut"[211]. Das Bewußtsein der Gottzugehörigkeit und der „Absonderung" (nicht nur als Forderung, sondern auch in weitgehender Verwirklichung) ist für Israel kennzeichnend geworden (und bis auf den heutigen Tag geblieben). Mit dem Abgesondertsein, dem Anderssein — oder wenigstens dem Anders-sein-sollen — ist aber schon ein wichtiges Moment für den Gedanken gegeben, daß Israel unter den Völkern durch seine „Heiligkeit" als Zeichen erscheint.

Die Idee der Gemeinschaft mit Gott und der Absonderung von allem Profanen fand ihren Ausdruck besonders in der Forderung kultischer Heiligkeit. Sie besagte negativ die Bewahrung vor jeglicher „Verunreinigung", die in verschiedenem Grade von der Gemeinschaft mit dem heiligen Volk ausschloß. Positiv wurde gefordert die „Heiligung" des Volkes durch die verschiedenen Reinigungsriten[212]. Darüber hinaus wird aber — und das ist wieder für Israel kennzeichnend — die Heiligkeit von Anfang an auch sittlich gesehen. Die machtvolle Offenbarung Jahwes und seines Willens — vor allem am Sinai — gehörte ja zu den unvergeßlichen Urerlebnissen Israels. Jahwe ist der schlechthin Heilige, und wer ihm nahestehen will oder soll, muß auch heilig sein, indem er seinen Willen erfüllt. Das ist der erhabene Gedanke des „Heiligkeitsgesetzes": „Seid heilig, denn ich, Jahwe, euer Gott, bin heilig!"[213]

Propheten und den andern großen Gestalten des AT, denen die sonstige alte Welt kaum etwas an die Seite stellen kann. Und sie haben diese Höhe erreicht, weil sie den Geist des AT in sich verwirklicht haben.

[207] Sehr gut kommt diese überragende Höhenlage der atl. Rechts- und Sittenordnung im Verhältnis zu den Anschauungen der altorientalischen Umwelt wieder bei Eichrodt (a. a. O.) zum Ausdruck. Sehr treffend hebt er dabei immer wieder die lebendige, enge Beziehung des gesamten sittlichen, rechtlichen und kultischen Lebens in Israel zu seinem Gottesglauben und dessen formende und bestimmende Kraft in diesen Bereichen hervor. Über die fundamentaltheologische Auswertung dieser Tatsachen vgl. oben Anm. 5.

[208] J. Hänel, Die Religion der Heiligkeit, Gütersloh 1931.

[209] Vgl. O. Proksch, *Ἅγιος*: ThWNT I, 88ff.

[210] Num 23, 9.

[211] Ex 19, 5; Dt 7, 6ff; 26, 18f; Jer 2, 3.

[212] Ex 19, 10. 14; Jos 3, 5 usw.

[213] Lev 19, 2 u. ö.; vgl. Num 15, 40; Dt 26, 18ff usw.

„Heiligkeit" spielt zwar auch in den andern Religionen eine wesentliche Rolle, aber die Auffassung dieser Heiligkeit unterschied Israel zutiefst von seiner Umwelt. „Gerade innerhalb des Begriffskreises *kadosch* stoßen israelitische und heidnische ‚Heiligkeit' in tödlichem Gegensatz aufeinander: denn im Gau *kadosch* darf es keinen *kadesch* und keine *kedeschah* geben (Dt 23, 18). Diese Hierodulen gehören dem kanaanäischen Kultus an, dessen Heiligkeitsbegriff nicht besser charakterisiert werden kann als dadurch, daß er die ‚heilige' Unzucht miteinschließt"[214].

Das Wissen um die überragende Höhe der von Israel geforderten Heiligkeit kommt im AT recht oft zum Ausdruck. Keinem andern Volk, sondern Israel allein hat Jahwe sein Wort, seine Gesetze und Rechte verkündet[215]. Das Gesetz Gottes ist der Inbegriff der Weisheit. In Jakob hat sie ihr Zelt aufgeschlagen, Israel ist ihr Erbbesitz; auf Sion hat sie ihre feste Stätte. In einem edlen Volke, im Anteil des Herrn, seinem Eigentumsvolk, hat sie Wurzel gefaßt[216]. In überschwenglichen Worten wird in den Psalmen 18, II und 118 die Vollkommenheit des Gesetzes gepriesen und das Glück, es zu besitzen.

In dieser wunderbaren Vollkommenheit trägt das Gesetz das Siegel Gottes an sich. Und wenn Israel es beobachtet, „dann wird euch das" — so heißt es in Dt 4, 6ff — „in den Augen der Völker weise und einsichtig machen. Wenn sie von all diesen Satzungen hören, werden sie sagen müssen: Wahrlich, ein weises und einsichtiges Volk ist diese große Nation! Denn wo gibt es sonst noch ein großes Volk, dem (ein) Gott so nahe ist wie Jahwe, unser Gott sooft wir zu ihm rufen? Und wo gibt es sonst noch ein großes Volk, das so gerechte Satzungen und Verordnungen hätte wie dieses ganze Gesetz, das ich euch heute vorlege?" So soll also das Volk selbst, geheiligt durch das Gesetz seines Gottes, zu einem *signum elevatum in nationes* werden.

Wie die Vollkommenheit seines Gottesglaubens wurde auch die Erhabenheit seines Gesetzes vom Volk erst recht erkannt, als es in der harten Schule der Verbannung sich innerlich wandelte. Und wieder ist es die Begegnung mit den Heiden, in deren Mitte die Juden auch nach der Wiederherstellung eines jüdischen Gemeinwesens zum großen Teil als Zerstreute lebten, und damit zusammenhängend die einsetzende Heidenmission, die den Zeugnischarakter auch ihres heiligen Gesetzes zu lebendigem Bewußtsein bringt. In der Thora sehen sie nun das Zeichen für die bevorzugende Liebe Gottes zu seinem Volk Israel[217]. „Für Philo ist das Gesetz das größte Wunder Gottes auf Erden, ein Spiegelbild der ewigen Ordnung des Kosmos, unvergleichlich besser als alle andern Gesetze der Welt"[218]. Die Unwandelbarkeit des Gesetzes bei allem Wandel in der Geschichte des Volkes wird bewundernd hervorgehoben[219]. Wie die Erhabenheit des jüdischen Gottes-

[214] O. Proksch, a. a. O., S. 91.
[215] Ps 147, 20f.
[216] Sir 24.
[217] Bousset-Greßmann, a. a. O., S. 121; Bonsirven, a. a. O., S. 90.
[218] Bousset-Greßmann, a. a. O., S. 120.
[219] Vita Moysis II, § 14; vgl. Bousset-Greßmann, a. a. O., S. 120.

glaubens wird auch die des Gesetzes in der jüdischen Apologetik und Missionsarbeit in die Waagschale geworfen.

Für die Heiden ihrerseits wird Israels überragende Sittlichkeit nicht selten zu einem Wegweiser zum wahren Gott und seiner Offenbarung. Der erschreckende Verfall von Sitte und Sittlichkeit im hellenistisch-römischen Raum brachte es zwar mit sich, daß die Juden ob ihrer Sittenstrenge den Spott und den Haß vieler fanden. Aber es waren doch auch nicht wenige, in denen die (spät-) griechische Philosophie Verständnis für sittliche Werte geweckt hatte. Auf solche denkenden und oft auch suchenden Menschen mußte die sittliche Höhe des jüdischen Lebens und die vollkommene Sicherheit der sittlichen Überzeugungen bei den Juden tiefen Eindruck machen. Vor allem das Schauspiel ihres vorbildlichen Familienlebens war eine „lebendige Apologie". Dann ihre religiösen und sittlichen Tugenden, ihr hochstehender Gottesdienst in den Synagogen, ihre „Heilige Schrift", dieses einzigartige Buch, das auch, in sich selber betrachtet, schon das Siegel Gottes an sich trug, und das in der Übersetzung der Septuaginta jedem Gebildeten zugänglich war[220]. Dazu kam der Eindruck der beispiellosen Treue, mit der sie am Gesetz festhielten; oft unter schwersten Opfern, weil es ihnen von Gott selbst geoffenbart worden sei. So mancher von denen, die sich zu dem Entschluß durchrangen, sich Israel anzuschließen, wird in all dem ein wichtiges, vielleicht das entscheidende Kriterium gesehen haben für die Wahrheit des Anspruchs, den die Juden erhoben, ihr Gesetz von Gott selbst empfangen zu haben. Damit fanden die Worte des Isaias, die Lehre, die ausgehe von Sion, werde die Völker zusammenführen zum Berge mit dem Hause des Herrn, schon eine anfanghafte und vorläufige Verwirklichung[221]. Die vollkommenere Erfüllung ist wiederum erst im Neuen Israel gegeben[222].

VII.

Israel im Gericht als Gotteszeichen

Der Bund mit Jahwe machte Israel wohl unüberwindlich allen feindlichen Gewalten gegenüber, aber er erlaubte ihm nicht, gegen den heiligen Willen seines Gottes zu freveln und zugleich auf den Bund mit ihm zu pochen, wie es leider allzu oft geschah[223]. Vielmehr mußte Gott, wenn das Volk seinen heiligen Namen „inmitten der Völker entweihte", statt von seiner Heiligkeit Zeugnis zu geben, mit ihm ins Gericht gehen. Diese Gerichte Gottes füllen lange Zeiträume der Geschichte Israels und viele Seiten des AT. Furchtbar ist dieses Volk von seinem Gott gedemütigt worden. Möchte es nun nicht scheinen, daß in diesen

[220] Vgl. zum Ganzen Bonsirven, a. a. O., S. 25.
[221] Is 2, 3ff; vgl. 51, 4.
[222] Vaticanum III, 3 (Denz. 1794).
[223] Vgl. Anm. 26.

Gerichten der Zeichencharakter Israels in Frage gestellt würde? Wie sollte ein Volk, das so erschreckend erniedrigt wird, noch ein Erweis sein für seinen unerhörten Anspruch, das auserwählte Volk des einen, mächtigen und getreuen Gottes zu sein?

Für die Heiden war zunächst tatsächlich Israel und sein Jahweglaube jeweils mit seiner Demütigung dem Spott preisgegeben. Nach altorientalischer Anschauung sahen sie ja darin einen Beweis für die Unterlegenheit oder doch wenigstens für die Uninteressiertheit oder Launenhaftigkeit des Gottes Israels[224]. Seine Ausnahmestellung schien damit widerlegt, wie der Spott der Moabiter über das geschlagene Juda es ausdrückt: „Seht, dem Hause Juda ergeht es wie allen Völkern!"[225] Den Glauben der Israeliten selber haben aber die göttlichen Strafgerichte im allgemeinen nicht erschüttert. Und oft, wenn auch nicht immer[226], war ihre Wirkung auf das Glaubensleben des Volkes durchaus heilsam[227]. Der Grund dafür, daß Israel im Unglück nicht einen Gegenbeweis gegen die Macht und Treue Jahwes oder gegen die Tatsache seiner Auserwählung sah, ist vor allem darin zu sehen, daß kaum eine Glaubenswahrheit von den ersten Anfängen an mit einem solchen Nachdruck dem Volke eingeprägt wurde wie diese: Jahwe, dein Gott, ist ein eifersüchtiger Gott, der keine fremden Götter neben sich duldet![228] Er segnet überreich, aber er straft auch furchtbar, wenn man seinen Zorn herausfordert[229]. Zudem sandte Gott ja immer wieder seine Propheten, um sein Volk beizeiten zu warnen und, wenn das Unglück hereingebrochen war, ihm das Geschehene zu deuten.

Die Erniedrigung Israels im Gericht ist aber im Sinne des AT nicht nur kein Gegenbeweis gegen seine Ausnahmestellung unter den Völkern; vielmehr soll Israel gerade auch darin als ein gottgegebenes Zeichen erscheinen. Im Deuteronomium heißt es: „Alle diese Flüche werden über dich kommen ..., wenn du Jahwe, deinem Gott, nicht gehorchst... Sie werden dir und deinen Nachkommen als Zeichen und Wunder anhaften immerdar"[230]. Bei Ezechiel erscheint der Zeichencharakter des gerichteten Israel in ganz ähnlichen Ausdrücken wie der des begnadeten: „So geht's mit Jerusalem: Mitten unter die Völker habe ich es gestellt... Aber es zeigte sich widerspenstig meinen Satzungen gegenüber und handelte gottloser als die Heiden... Darum spricht Jahwe, der Herr: Siehe, auch ich will nun wider dich vorgehen und in deiner Mitte Gericht halten vor den Augen der Heiden...

---

[224] Zeugnisse für diese Auffassung bei den Heiden im AT: 4 Kg 18, 29ff; 19, 10ff; Is 10, 10f. Einen Reflex dieser heidnischen Schlußfolgerungen aus Israels Erniedrigung finden wir auch im Beten des AT; vgl. oben S. 189f.

[225] Ez 25, 8.

[226] Vgl. Am 4, 6—11; Is 1, 5; 9, 12; Jer 44, 15ff.

[227] Besonders das Buch der Richter will zeigen, wie die göttlichen Strafgerichte das Volk immer wieder zur Rückkehr zu Jahwe führen.

[228] *'El kana* — geradezu ein Eigenname Gottes; Ex 34, 14f; vgl. Dt 5, 9; 6, 12—15; Jos 24, 19. Vgl. auch Eichrodt, a. a. O., I, S. 103f.

[229] Ex 20, 5.

[230] Dt 28, 45f.

Ich werde meine Hand gegen sie (die Israeliten) ausstrecken... So werden sie erkennen, daß ich Jahwe bin"![231]

Naturgemäß ist Israel im Gericht nicht im gleichen Sinne wie durch seinen unerschütterlichen Bestand, durch seinen Gottesglauben und seine Heiligkeit, oder doch wenigstens nicht gleich unmittelbar, ein Beweis für die Wahrheit seines Anspruchs, Gottes Volk zu sein. In anderer Weise ist aber auch das Gericht ein Beitrag dazu. Zunächst in negativer Hinsicht: Das Gericht über Israel ist ein Beweis dafür, wie weit es ohne oder vielmehr gegen seinen Gott kommt. So unüberwindlich es ist, solange es zu seinem Bund mit Jahwe steht, so hinfällig ist es, wenn es auf die eigene Kraft, auf „Wagen und Rosse", auf heidnische Bundesgenossen oder gar auf fremde Götter vertraut. Im Gericht wird das offenkundig. Darum ist es eine Bestätigung und Illustration für die Wahrheit: Wenn Israel stark ist, ist es stark durch Jahwe, seinen Gott!

In diesem Sinne haben die Propheten oft genug das Vertrauen auf die eigene Kraft verurteilt und den Erweis ihrer Wertlosigkeit im Gericht gesehen: „Wahrlich, der Höchste, Jahwe der Heerscharen, wird aus Jerusalem und Juda hinwegnehmen Stab und Stütze...: Die Helden und Kriegsleute, die Richter und Propheten, die Wahrsager und Ältesten... In Trümmer wird sinken Jerusalem, zusammenbrechen wird Juda, weil ihre Zunge und ihr ganzes Tun gerichtet sind wider Jahwe, seinen hehren Augen zu trotzen!"[232] Ebenso brandmarken sie das Vertrauen auf Bündnisse mit heidnischen Mächten: „Wehe denen, die nach Ägypten zogen, um Hilfe zu holen und sich auf Kriegsrosse zu stützen! Auf der Streitwagen Menge vertrauen sie, auf der Rosse gewaltige Scharen. Doch auf den Heiligen Israels schauen sie nicht und fragen nicht nach Jahwe! ... Die Ägypter sind Menschen, nicht Gott! Ihre Rosse sind Fleisch, nicht Geist! Reckt seine Hand Jahwe, so strauchelt der Schützer und stürzt der Beschützte! Vernichtet werden alle zumal!"[233] Noch wichtiger ist den Propheten der Nachweis der Ohnmacht der Götzen, der im Gericht geschieht: „Wo bleiben denn deine Götter, die du dir selbst gebildet?" — so fragt der Herr durch Jeremias sein geschlagenes Volk — „Sie sollen nun aufstehen, wenn sie dir helfen können zur Zeit der Bedrängnis!"[234] „Eure Götzen wird man zertrümmern ... eure Sonnensäulen abbrechen und eure Machwerke zerschlagen ..., damit ihr erkennt, daß ich Jahwe bin!"[235]

So wird im Gericht über Israel die Ohnmacht der Götzen erwiesen, genau wie die Ohnmacht der heidnischen Bundesgenossen und der eigenen, auf sich selbst vertrauenden Kraft. Eng verbunden mit diesem negativen Beitrag zum Zeichencharakter Israels ist aber ein positiver: Als der Herr, als der heilige Gott will sich Jahwe in diesen Gerichten offenbaren: „Erhöht wird im Gericht Jahwe der Heerscharen; und er, Gott, der Heilige, wird in Gerechtigkeit sich als heilig erweisen!"[236] Darum straft er die Sünde auch in seinem eigenen Volk, ja gerade in seinem Volk: „Euch allein hab ich erwählt aus allen Völkern der Erde" — so spricht der

[231] Ez 5, 5f und 6, 14; vgl. damit 28, 25 usw.
[232] Is 3, 1ff; vgl. 2, 7ff; 9, 7ff; Os 10, 13ff; Am 2, 14ff.
[233] Is 31, 1ff; vgl. 30, 1ff; Os 5, 13 usw.
[234] Jer 2, 28; ähnlich Is 2, 20 und Ri 10, 11—14.
[235] Ez 6, 3ff.
[236] Is 5, 16.

Herr durch Amos — „Darum laß ich euch büßen für all eure Schuld!"[237] Ähnlich sagt es Ezechiel immer wieder, besonders in den ersten vierundzwanzig Kapiteln, daß Jahwe sich im Strafgericht über sein Volk als der Herr erweist, als Jahwe, der alles Sündhafte in heiligem Zorn vernichtet und damit seine Heiligkeit offenbart[238]. Das Gericht des heiligen Gottes über sein unheiliges Volk ist eines der gemeinsamen Themen der prophetischen Predigt[239].

Weiterhin ist das Gericht über Israel ein Beitrag zu seinem Zeichencharakter, insofern es — anders als es bei Israels Feinden geschieht — niemals die völlige Vernichtung zum Ziele hat; es sollen vielmehr die Voraussetzungen geschaffen werden zu jener neuer Begnadung: Geläutert „wie Silber im Schmelzofen"[240] soll Israel aus dem Gerichte Gottes hervorgehen[241]. Etwas Analoges können wir wiederum sehen in der Geschichte der Kirche: Auch sie geht aus schwerer Bedrängnis jeweils erneuert hervor[242].

Soweit Israel durch die Gerichte Gottes niemals vernichtet wird, kann man mit dem Gotteswort bei Jeremias sagen, daß es immer „mit Maßen gezüchtigt" wird[243]. Das heißt aber nicht, daß es besonders milde behandelt werde; es soll vielmehr gerade durch die Furchtbarkeit seiner Bestrafung zu „einem Gegenstand des Entsetzens, des Spottes und des Hohnes werden unter allen Völkern"[244]. Dieser sichtbare Fluch Gottes ist besonders, wenn wir hier über die Grenzen des AT hinausschauen, auch für das nachchristliche Israel zu einer deutlichen Signatur, zu einem ihm anhaftenden Gotteszeichen geworden[245].

VIII.

Ausblick: Israel und Kirche als Gotteszeichen

Oft genug hatte Gott sein Volk in den Schmelzofen des Gerichtes führen müssen. Aber immer wieder hatte er sich seiner erbarmt. Erst als es in der gnadenvollsten, aber auch entscheidendsten

[237] Am 3, 2.

[238] Ez 7, 4; 11, 12 u. ö. Vgl. Sir 36, 4.

[239] Der Gedanke, daß Jahwe sich im Gericht als der Herr und der Heilige erweist, ist in Israel uralt. Vgl. z. B. die Erscheinungen des *Kebod Jahwe* in der Wüste und die damit verbundenen Strafgerichte; Num 14, 10ff; 16, 16ff usw.

[240] Ez 22, 17ff; Zach 13, 9; Ps 65, 10. Dasselbe Bild von der Schmelze Is 48, 10; Jer 6, 27ff. Weil sich kein Silber fand, mußte Gott das Volk ins Exil preisgeben. Dort endlich wurde es innerlich umgewandelt.

[241] Manchmal war die Erreichung dieses Zieles der göttlichen Gerichte offenkundig, wie in der Richterzeit (vgl. oben S. 174f) und im Exil (vgl. oben S. 185f). Doch nicht selten müssen die Propheten über die Verhärtung des Volkes klagen (vgl. Anm. 226).

[242] Doch sind natürlich die Bedrängnisse der Kirche nicht ohne weiteres als Gottesgerichte zu werten (obwohl das im einzelnen Fall möglich bleibt). Mit Vorzug müssen wir vielmehr in ihnen den Anteil der Kirche am Geschick ihres Meisters sehen, das sie teilen muß gerade ob der Treue zu ihm.

[243] Jer 30, 11.

[244] Dt 28, 37; vgl. Ez 5, 8f; 5, 15.

[245] Dt 28, 45f.

Stunde seiner Geschichte die rettende Hand seines Gottes von sich wies, da wurde ein neues Gottesvolk an die Stelle des alten berufen: die Kirche. Gleichwohl sollte die Kirche nicht nur ein Ersatz für das alte sein. Vielmehr sollte in ihr die vollkommenere Form des Gottesreiches verwirklicht werden, auf die das AT seit den Tagen der Verheißung an Abraham, ja seit der Uroffenbarung hinstrebte, und die in Israel verwirklicht worden wäre, wenn es nur gewollt hätte. Das Hindrängen auf dieses Kommende, Vollkommenere ist ein Wesenzug der atl. Religion, der besonders bei den Propheten, zumal bei Isaias, Jeremias, Ezechiel und Daniel sichtbar wird. Weil die Kirche in dieser vollkommeneren Weise, auf höherer Stufe der Heilsgeschichte, das verwirklicht, was Israel zu seiner Zeit war und was es hätte werden sollen, ist die Analogie zwischen Israel und Kirche nicht zufällig und rein äußerlich, sondern innerlich begründet. Das gilt auch für die Analogie im Zeichencharakter.

War schon Israel ein *signum elevatum in nationes* und ein *testimonium divinae suae legationis irrefragabile*, so mußte es ebenso, ja im ganzen gesehen noch mehr, die Kirche sein, weil in ihr die göttlichen Heilspläne vollkommener und umfassender erfüllt worden sind und sich beständig erfüllen.

Die *invicta stabilitas* ist auch für sie, die auf den Felsen gegründete, ein Wesenszug, der sie ausweist als die Kirche des lebendigen Gottes. Festgegründet steht sie da als der Berg mit dem Hause des Herrn, erhaben über die Höhen[246]. Gott erweist sich an ihr als groß und heilig, indem er seine und ihre Widersacher an ihr zerschellen läßt[247].

Ist schon die erstaunliche, allein im Glauben an Jahwe und an die Erwählung zu seinem Volk begründete und durch schwerste Schicksale erhaltene Einheit Israels als gottgegebenes Zeichen zu erkennen[248], so gilt das wiederum in vollkommenerer Weise von der Kirche mit ihrer Jahrtausende und den ganzen Erdkreis umspannenden Einheit[249].

Wie in Israel legen auch in der Kirche die in ihr geschehenden Wunder Zeugnis ab für Gottes Wirken in ihr, so wie der Herr selbst es den Seinen verheißen hatte, als er sie aussandte, der Welt seine frohe Botschaft zu verkünden[250]. Und wie Israel immer wieder als Gottesvolk bestätigt wurde durch die göttlichen Weissagungen, die an ihm sich erfüllten, so ist in der Kirche — und in ihr allein — all das Große und Wunderbare verwirklicht, was Gott zur Beglaubigung seiner Offenbarung im voraus angeordnet hatte[251].

---

[246] Is 2, 2.
[247] Ez 38 f; Mt 16, 18.
[248] Vgl. oben S. 000 zu Jos 22, 30 ff.
[249] Vgl. Jo 17, 20 ff.
[250] Mk 16, 15 ff.
[251] Vaticanum III, 3 (Denz. 1794).

War schon das alte Israel durch seine Berufung und darum auch durch die Heiligkeit seiner religiösen und sittlichen Ordnungen und — wenigstens zu Zeiten — auch durch sein Leben ein „heiliges" Volk inmitten der Lasterwelt des Heidentums, so erweist sich um so mehr das im Blute des Lammes geheiligte Gottesvolk inmitten einer Welt der Sünde als ein Werk der Gnade des Herrn: als „ein auserlesenes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein Volk bestimmt zum Eigentume"[252].

Sehen wir schon im Alten Bunde (aufs ganze gesehen) einen stetigen Aufstieg zu einer immer vollkommeneren Gotteserkenntnis zu einem vollkommeneren Gottesdienst, zu sozialen Formen, die der Würde des Menschen mehr entsprechen, so ist erst recht die Kirche durch ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit an allem Guten ein beständiges Kriterium für ihre göttliche Sendung.

Als *signum elevatum in nationes* ist so die Kirche, ähnlich wie Israel es war, eine stete Einladung an alle, die noch nicht glauben[253], ihren Kindern aber verleiht sie so das sichere Wissen, daß ihr Glaube auf einem unerschütterlichen Fundament gegründet ist[254].

Auch die Untreue der Menschen kann die Treue Gottes nicht zunichte machen[255]. Darum ist auch sein erstberufenes Volk von ihm nicht restlos vernichtet worden. Auf seinem wechselvollen Weg durch die Jahrhunderte trägt es noch immer die Zeichen seiner Ausnahmestellung unter den Völkern an sich, wenn es jetzt auch vor allem die Signatur des Fluches ist, unter dem Israel steht, bis einmal der Tag kommt, den der Apostel der Heiden, der doch eher mehr Jude war als alle andern[256], ersehnt hat, an dem die Juden als Ganzes sich retten lassen durch die Gnade ihres Gottes[257].

Auch die Kirche ist noch nicht die endgültige Gestalt des Gottesreiches. Schon das AT weist in seinen Aussprüchen nicht selten auch über sie noch hinaus[258]. Wenn dann einmal die Vollendung gekommen sein wird, werden wir der Zeichen nicht mehr bedürfen.

---

[252] 1 Petr 2, 9. Vgl. Ex 19, 6.

[253] Vaticanum III, 3 (Denz. 1794). Vgl. Is 55, 5: „Völker, die dich nicht kennen, kommen zu dir um Jahwes, deines Gottes, willen und wegen des Heiligen Israels, denn er hat dich verherrlicht".

[254] Vaticanum III, 3 (Denz. 1794).

[255] Röm 3, 3.

[256] Vgl. etwa Phil 3, 4ff.

[257] Röm 11, 25ff.

[258] Z. B. Is 60ff, bes. 60, 19ff; 65, 17ff; Ez 34, 25 usw.

DER THEORETISCHE BEITRAG DER FRÜHSCHOLASTIK ZU DEM PROBLEM DES DOGMENFORTSCHRITTES

Von Johannes Beumer S. J., Frankfurt (Main)

Nach der Definition des neuen Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel und auch nach dem Erscheinen der den grundsätzlichen Belangen des Glaubens gewidmeten Enzyklika „Humani generis" sind die Fragen der theologischen Erkenntnislehre wieder stärker in den Vordergrund der geistigen Auseinandersetzung getreten. Mit einer eigenen Dringlichkeit zeigt sich da das Anliegen, dem Problem eine genauere Untersuchung zu schenken, das an die Namen „Dogmenfortschritt" oder „Dogmenentwicklung" geknüpft ist. Diese Aufgabe könnte sowohl von der systematischen als auch von der historischen Theologie übernommen werden; aber wegen der Eigenart der theologischen Forschung, die immer Wissenschaft der positiven Offenbarung sein muß, darf die geschichtliche Seite des Problems nicht ganz vernachlässigt werden, weil vor einer spekulativen Darstellung und Durchdringung des Themas passend erst die Theologie selber zu Wort kommt, die im Laufe ihrer Geschichte schon eine Antwort auf die Fragen nach ihrem Wesen und ihrer Methode gegeben hat. Von den verschiedenen Epochen der theologischen Entfaltung in der Zeit verdient nicht an letzter Stelle die Frühscholastik unsere Beachtung. Sie ist gekennzeichnet durch Anselm von Canterbury als Anfang und durch Wilhelm von Auxerre (einschließlich oder ausschließlich, je nach der vertretenen Ansicht) als Endpunkt und umfaßt ungefähr das zwölfte Jahrhundert. Als Theologie des Überganges kann gerade sie die Fortentwicklung der patristischen und die Anbahnung der hochscholastischen Ideen und Beweisführungen deutlich werden lassen. Wenn das anerkanntermaßen allgemein gilt, so steht zu erwarten, daß es sich auch für das Problem des Dogmenfortschrittes bewahrheitet, das in dieser Arbeit vorgelegt wird.

Ohne allen Zweifel hat die Glaubenslehre in der Frühscholastik eine ungewöhnliche Entwicklung und Förderung erfahren. Aber das ist der praktische Beitrag, der sich in den konkreten Einzelgebieten der Theologie zeigt und die zahlreichen Sonderfragen miteinbezieht. Es würde einen allzu großen Raum für sich in Anspruch nehmen, sollten auch nur die Hauptergebnisse wiedergegeben werden. Wir beschränken uns hier auf den theoretischen Beitrag der Frühscholastik zum Dogmenfortschritt, also auf die prinzipiellen Aussagen über das Thema. Naturgemäß folgt die Theorie der Praxis, der *actus reflexus* dem *actus directus*, jedoch kann der zeitliche Abstand ziemlich bedeutend sein. Die frühscholastische Periode bildet mehr oder weniger den Beginn einer systematischen Theologie überhaupt, und deshalb sind grundsätzliche Erörterungen, wie sie eine vollentwickelte theologische Darstellung an den Anfang zu setzen pflegt, weniger zu erwarten. Es wird also darauf ankommen, die früscholastischen Texte zu der Theorie des Dogmenfortschritts zu sammeln und nach Möglichkeit und zugleich mit der nötigen Vorsicht ein Gesamtbild der theologischen Anschauungen der damaligen Zeit über dieses Thema zu entwerfen[1].

Inwieweit die Ergebnisse theologischen Wert und verpflichtende Kraft besitzen, hängt von mehreren Umständen ab. Zunächst sind Zahl und Bedeutung der Stimmen zu berücksichtigen die sich für eine bestimmte Auffassung aussprechen, dann aber wäre auch in jedem einzelnen Fall zu untersuchen, ob Verbindungslinien von dem angeschnittenen Punkte aus etwa rückwärts zu der Patristik oder auch vorwärts zu der Hochscholastik führen. Es bedarf keines Beweises,

[1] Über die grundsätzliche Stellungnahme zu den Schriften der Frühscholastik s. J. Beumer, Zur Ekklesiologie der Frühscholastik: Schol. 26 (1951) 365 – 368.

daß eine derartige Nachprüfung über den engen Ausschnitt einer dogmengeschichtlichen Teilstudie hinausgeht.

1. *Die Traditionsgebundenheit der Frühscholastik*

Selbstverständlich ist die katholische Theologie jeder Prägung und jedes Zeitalters der Vergangenheit verpflichtet. Alles theologische Wissen muß letztlich auf die Offenbarung Gottes zurückgeführt werden, und auch die Erkenntnisse der Vorzeit sind von einer späteren Theologie mit Ehrfurcht entgegenzunehmen, zumal wenn sich in ihnen ein Widerhall der Hüterin der Offenbarung, nämlich der Kirche, direkt kundtut. Dieses Bewußtsein der Traditionsgebundenheit hat indes die Frühscholastik auf besondere Weise zum Ausdruck gebracht. In ihren Bibelerklärungen und Homilien, überdies in ihren Sentenzen, Quästionen und Summen fußt sie ganz und gar auf biblischer und patristischer Grundlage, und zwar ist das so eindeutig klar, daß es heutzutage nicht erörtert zu werden braucht. Aber sie hat auch zu wiederholten Malen ihre grundsätzliche Haltung zur Tradition mit ausdrücklichen Worten erklärt.

Bruno von Asti macht einmal den Häretikern den Vorwurf, daß sie über das Maß des Glaubens hinausgingen und die von den Vätern gesetzten Grenzen überschritten[2]. Robert von Melun (?) will die Gründe gegen den Glauben durch diesen selber überprüft wissen, da der Geist der Wahrheit durch die Apostel und die apostolischen Männer bereits längst die ganze Wahrheit gelehrt habe. Werricho von Igny erläutert anschaulich, wie der Glaube seine Kindheit in den Patriarchen, seine Jugend in den Propheten und das Vollalter männliche Kraft in den Aposteln durchlaufen habe[4]. Das sind nur einige Beispiele dafür, daß die Früscholastik ihre innere und wesentliche Abhängigkeit von der Tradition bezeugt; weitere Aussagen werden später noch, wenn andere Gesichtspunkte zur Sprache kommen, angeführt werden.

In erster Linie liegt in diesen Erklärungen ein Bekenntnis zur Hl. Schrift, die man damals in den Mittelpunkt des Glaubens stellte. Theologie und Bibel werden sogar allgemein im 12. Jahrhundert wie auch noch in späterer Zeit, als eine Einheit angesehen, worauf selbst die Identität der Benennung hinweist[5]. Anselm von Canterbury wagt außerdem die prinzipielle These, daß es keine zum Heil nützliche Verkündigung gebe, die nicht von der Schrift vorgebracht werde

---

[2] Expositio in Exodum 16: *Semper enim alta haeretici dicunt et fidei mensuram excedentes terminos a Patribus constitutos transgrediuntur* (PL 164, 269).

[3] *Cum enim per apostolos et apostolicos viros omnem veritatem iam olim nos docuerit Spiritus veritatis, non iam ad examen rationum fides, sed ad examen fidei corrigendae rationes sunt et secundum apostolicum praeceptum destruenda est omnis altitudo extollens se adversus scientiam Dei.* — Der Text wird von Grabmann (Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 358 Anm. 1) Robert von Melun zugeschrieben, findet sich aber auch bei Wilhelm von St. Thierry, De sacramento altaris 12 (PL 180, 361). Über die Frage der Autorschaft siehe: R. Martin, Oeuvres de Robert de Melun, III. Sententie (Spicileg. sacr. Lovan., études et documents 21), Louvain 1947, 45. Martin spricht aus inneren Gründen die Stelle Wilhelm von St. Thierry zu und läßt sie in seiner Ausgabe der Sentenzen Roberts von Melun trotz des Zeugnisses der Handschriften aus.

[4] Sermones per annum, De nativitate Domini sermo 4: *Fides, cuius primaevum tempus velut quaedam pueritia fuit in patriarchis, qui exorti sunt primo mane Ecclesiae nascentis; adolescentia vero in prophetis, ad plenitudinem demum iuventutis excrevit roboris in apostolis* (PL 185, 41).

[5] Hugo von St. Viktor, Abaelard, Alanus von Lille u. a. m. sprechen in diesem Sinne. Vgl. J. Beumer, Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation: Schol. 16 (1941) 24—52.

oder in ihr enthalten sei[6]. Die letzte Bemerkung könnte schon als Einschränkung der Behauptung betrachtet werden, was durch den klaren Satz desselben Theologen bestätigt wird, der sagt: *Non tantum suscipere cum certitudine debemus, quae in sacra Scriptura leguntur, sed etiam ea, quae ex his, nulla alia contradicente ratione, rationabili necessitate sequuntur*[7]. Jedenfalls liegt es der Frühscholastik durchaus fern, ein Schriftprinzip unabhängig von dem Lehramt der Kirche aufzustellen. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht, wenn z. B. Alanus von Lille den Priester mit seinen Schlüsseln auch den Eingang zum Gottesreich der Bibel erschließen läßt[8]. Einmal findet sich sogar bei Hugo von Amiens die formelle Aussage: *Multa fuisse pro certo tenemus, quae tamen scripta non vidimus*[9]. Im großen und ganzen wird aber im 12. Jahrhundert die alles beherrschende Stellung der Hl. Schrift und ihre überragende Bedeutung für den Glauben betont.

Weiterhin will die Traditionsgebundenheit der Frühscholastik eine tiefgreifende Abhängigkeit von der Patristik besagen. Einzig in ihrer Art steht die Autorität des hl. Augustinus da, dessen Aussprüche immer wieder zitiert werden und dessen Name manchen anonymen Schriftsteller decken muß. Anselm von Canterbury beruft sich in dem (nachträglich von ihm selber geschriebenen) Prolog zu seinem „Monologion" auch ausdrücklich auf den großen Kirchenlehrer des Abendlandes, von dem er in keinem Punkte abgewichen sein will[10]. Alanus von Lille führt allgemein die Kirchenväter als Glaubenszeugen an und nennt außer „den anderen orthodoxen Vätern" namentlich Augustinus, Hilarius und Hieronymus[11]. Praktisch offenbart sich die gleiche Einstellung bei sämtlichen Theologen der Frühscholastik, wenn auch nicht immer reflex hervorgekehrt und grundsätzlich ausgesprochen. Leider blieb die Kenntnis der Väterliteratur im 12. Jahrhundert dürftig und beschränkt, zumal bezüglich der Ostkirche[12].

Manche frühscholastische Autoren greifen in ihrer Traditionsgebundenheit auch auf die Glaubensbekenntnisse und auf die Bestimmungen der allgemeinen Konzilien zurück. Nach Abälard ist der Glaube sorgfältig in dem Bekenntnis der Apostel oder der heiligen Väter ausgedrückt[13]. Robert von Courçon hält

---

[6] De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio 3, 6: *Nihil utiliter ad salutem spiritualem praedicamus, quod sacra Scriptura ... non protulerit aut intra se contineat* (PL 158, 528).

[7] De processione Sancti Spiritus 20 (PL 158, 315).

[8] Sententiae 27: *Per has claves reseratur introitus ad secundum regnum, id est ad sacram Scripturam* (PL 210, 245).

[9] Dialogi 5, 10 (PL 192, 1202).

[10] *Nihil potui invenire me in ea (scriptura) dixisse, quae non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat ... prius libros praefati doctoris Augustini de trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet* (PL 158, 143f).

[11] De fide catholica contra haereticos, prologus: *Sed quia antiqua sunt dogmata, non noris elaborandum est inventis, sed rationibus obviandum est authenticis, quae impia dogmata a praeclaris ingenii viris et in omni disciplina exercitatis delata fuisse traduntur, ut ab Augustino, Hilario, Hieronymo et ceteris Patribus orthodoxis. Sed quia eadem haeresium semina pullulant rediviva, eisdem antiquorum Patrum sunt obicienda munimenta, et si nova aliqua emerserit haeresis, infirmanda orationibus firmis* (PL 210, 308).

[12] J. de Ghellinck, Patristique et augment de tradition au bas moyen-âge: Aus der Geisteswelt des Mittelalters I (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Suppl. III, 1), Münster 1933, 403—426. — Siehe auch die langen Auszüge aus den Sentenzen Roberts von Melun(?), in denen schon Regeln über die Exegese der Väterschriften gegeben werden (Grabmann, a. a. O. 341—358; PL 180, 359—366).

[13] Theologia christiana 1, 4: *Fides autem catholica partim circa ipsam divinitatis naturam, partim circa divina beneficia ... consistit, quae nobis diligenter apostolorum vel sanctorum Patrum symbolo sunt expressa* (PL 178, 986). — Dieselben

zwar mir seinem Lehrer, Petrus Cantor, dafür, daß eine „göttliche Eingebung oder Offenbarung" über den unmittelbaren Befund der Hl. Schrift hinausgehen könne, erläutert aber dann das, was er unter „Eingebung" versteht, durch den Hinweis auf ein allgemeines Konzil[14]. In den Sententiae Florianenses findet sich ein Zeugnis über die Bedeutung des Symbolums für den Glauben[15]. Anselm von Havelberg schätzt sogar den Wert der allgemeinen Konzilien in der theologischen Beweisführung sehr hoch ein, stellt jedoch auch die Traditionsgebundenheit ihrer Beschlüsse heraus, indem er sagt[16]: *Ipsa vero fides orthodoxa post tot impulsiones (haeresium) adeo est roborata et fundata et solidata, ut iam amplius Domino favente, semper inconvulsa, semper inconcussa iure permanere debeat, tota integra, ut nihil sit addendum; et tota inviolata, ut nihil sit auferendum. Unde etiam a sanctis Patribus convenienter inhibitum est, ut de cetero nemo disputet publice de fide, tamquam de eo, quod iam est definitum et nulli debet esse ambiguum, siquidem extremae dementiae est in medio et perspicuo die commentitum lumen inquirere*[17]. Diese Erkenntnis zieht sich durch die ganze Frühscholastik, daß der Glaube etwas Gegebenes, gleichsam Abgeschlossenes besagt.

Die Autorität der römischen Päpste wird von den Theologen des 12. Jahrhunderts anscheinend weniger als ein Teil der katholischen Tradition gewertet. Bernhard von Clairvaux erklärt jedoch einmal seine Unterwerfung unter den damals regierenden Papst auch in Sachen, die den Glauben betreffen.[18] Anselm von Havelberg geht weiter und tritt mit grundsätzlichen Erwägungen für die Lehrgewalt der römischen Bischöfe im allgemeinen ein[19]. Eine genaue Bestimmung und Abgrenzung der Befugnisse und eine Untersuchung über die Beziehungen des Lehramtes zur Tradition wird man aber in der frühscholastischen Literatur nicht erwarten dürfen.

Worte finden sich bei Magister Hermannus, Epitome theologiae christianae (PL 178, 1697).

[14] *Generale concilium ... per internam inspirationem;* H. Weisweiler, Das Sakrament der letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik: Schol. 7 (1932) 334—335.

[15] *(Fides) catholica dicitur, quia communis est vel necessaria ad salutem, nec qua nemo potest salvus esse, quae etiam in sanctis symbolis continetur* (ed. H. Ostlender, Florilegium Patristicum 19, Bonn 1929, 2).

[16] Dialogi 2, 22: *Cum in omnibus fere generalibus conciliis tam multa Christiano fidei necessaria statuta sint, quae in Evangelio minime reperiuntur* (PL 188, 1198; ebd. 2, 23: *Itaque et ipsum Evangelium et ipsa concilia ab orthodoxis Patribus celebrata idem Spiritus Sanctus dictavit et paulatim docens omnem veritatem nihil veritati contrarium dixit* (PL 188, 1202).

[17] Dialogi 1, 9 (PL 188, 1152).

[18] Epistola 154 ad canonicos Lugdunenses de conceptione S. Mariae 9: *Non si sic videbatur, consulenda erat prius apostolicae sedis auctoritas, et non ita praecipitanter atque inconsulte paucorum sequenda simplicitas imperitorum ... Quod autem dixi, absque praeiudicio sane dicta sint sanius sapientis, Romanae praesertim Ecclesiae auctoritati atque examini totum hoc, sicut et cetera, quae eiusmodi sunt, universa reservo, ipsius, si quid aliter sapio, paratus iudicio emendare* (PL 182, 336). — Einen Text von Petrus von Capua s. bei A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik I, Regensburg 1952, 34.

[19] Dialogi 3, 12: *Certum est igitur et nulli, qui sani sit capitis, dubium, quod sicut una est Ecclesia, ita unius Ecclesiae unum caput est in terris, et hic est Romanus pontifex, quem non solum auctoritas humani imperii, sed maiestas divini iudicii principaliter omnibus praesse voluit, cuius quidem formam et institutionem maxime in ecclesiasticis sacramentis oportet omnes imitari, qui sub oboedientia illius in fide Petri cupiunt salvari. Ita enim dicit beatus Ambrosius Mediolanensis archiepiscopus: Qui Romana Ecclesia discordat, hunc procul dubio haereticum esse constat. Quod autem dixisti haereses hic exortas, hic esse mortuas: et hic dixisti factum esse auctoritate sanctorum Patrum, qui fuerunt in Oriente, et qui in Nicaeno concilio et in aliis multis conciliis congregati sunt: miror tuam prudentiam, quod*

Das bisher gewonnene Bild, das die angeführten Texte zeigten, ist einheitlich das einer starken Traditionsgebundenheit, obschon diese oder jene Seite des gleichen Bewußtseins in verschiedenem Maße hervortritt. Selbst einige Andeutungen der Möglichkeit eines Dogmenfortschrittes sind damit gegeben, worauf später zurückzukommen ist. Einstweilen soll es genügen, die Grundlage aufgedeckt zu haben, auf der die Theologie der Frühscholastik jede weitergehende Theorie aufgebaut hat, die Grundlage der Traditionsgebundenheit.

2. *Die quaestio scholastica nach der fides antiquorum et modernorum*

In der frühscholastischen Literatur ist eine Frage besonders ausgebildet, die mit dem hier gestellten Thema in enger Verbindung zu stehen scheint. Es handelt sich um die Frage nach dem Unterschied des Glaubens bei den *antiqui* und bei den *moderni*. Indes zeigt schon ein oberflächlicher Blick auf die Darlegungen bei den Theologen des 12. Jahrhunderts hinreichend klar, daß mit den beiden Ausdrücken nicht der Gegensatz zwischen Gegenwart und Vergangenheit überhaupt, sondern nur der zwischen den Heilsordnungen des Alten und des Neuen Bundes gemeint ist und daß folgerichtig das eigentliche Problem des Dogmenfortschrittes unberührt bleibt. Nichtsdestoweniger darf man vielleicht doch hoffen, daß im Verlauf der Erörterung hie und da ein Wort fällt, wodurch etwas Licht auch für die Klärung unserer Frage gebracht wird.

Die Summa sententiarum[20] und Petrus Lombardus[21] besprechen mit beinahe gleichlautenden Wendungen das Thema von der *fides antiquorum et modernorum*; das gegenseitige Verhältnis der beiden Sentenzensammlungen braucht hier nicht untersucht zu werden, jedenfalls ist der Magister sententiarum dafür verantwortlich, daß die Frage zu dem festen Bestand der scholastischen Erörterungen gehört. Petrus von Poitiers widmet ihr eine besondere ausführliche Darlegung[22]. Aber nicht allein die im eigentlichen Sinne scholastischen Schriften beschäftigen sich mit diesem Thema, auch die Kommentare zur Hl. Schrift und die homiletischen Werke kommen für gewöhnlich darauf zu sprechen.

---

ascribas membris, quod erat capitis ... Qui videlicet sancti Patres, qui eisdem conciliis interfuerunt, si hodie omnes viverent, nullus eorum nec omnes quidem simul aliquam auctoritatem alicuius concilii sibi usurparent, quin potius omnem conciliorum auctoritatem Romano pontifici recognoscerent aut in propria persona praesidenti aut per legatos suos universa confirmanti. Ecclesiastica namque regula, quam ipsi non ignoraverunt, ita iubet: Non oportere praeter sententiam Romani pontificis concilia celebrari (PL 188, 1226). — Die übrigen Stellen aus demselben Theologen siehe bei J. Beumer, Ein Religionsgespräch aus dem zwölften Jahrhundert: ZkTh 73 (1951) 465—482.

[20] l. 3: *Nunc de cognitione fidei, quam antiqui habuerunt, et quomodo aucta sit per legem Moysi et Evangelium, dicendum videtur* (PL 176, 45).

[21] Sententiae III dist. 25. c. 1 (ed. Quaracchi 530—532).

[22] Sententiae 3, 21: *Ergo moderni ampliorem fidem quam antiqui habent. Ad hoc dicunt quidam, quod antiqui quatuor tenebantur credere, scilicet nativitatem Christi, passionem, resurrectionem, adventum ad iudicium. Et ista quidam credebant distincte ut enumerata sunt, ut Abraham, Isaac, Jacob. Alii vero simpliciores credebant ista sub velamine, fidem habentes velatam, sicut est etiam hodie: quia quidam bestiales homines sunt, qui non sciunt distinguere articulos fidei nec etiam nominare, qui tamen salvantur in fide maiorum Ecclesiae... Alii autem dicunt, quod antiqui tantum duos articulos credebant, scilicet nativitatem et adventum ad iudicium... Utraque tamen dictarum opinionum est probabilis. Quod autem dicitur: Quanto magis aliquis cognoscit, tanto magis credit per cognitionem; dicitur enim fides magna per cognitionem et magna per devotionem... Amplior ergo fides habetur a modernis quam ab antiquis cognitione, quia praedicatum est eis Evangelium... Si quid defuerit fidei, non est fides, sed est fides initians, proficiens, perfecta. Ergo fides initians, cum ei aliquid desit, non est fides. Sciendum est fidei triplicem esse perfectionem: est perfectio in comprehensione, in intelligentia, in*

Es ist eine erstaunliche Fülle von Texten, die sich uns darbietet. Die oft dara angeschlossene Frage nach der Anzahl der Glaubensartikel, die den Gläubigen des Alten Testamentes verpflichtend vorgelegt sein sollten entweder in ma chanischer Gleichheit mit denen des Neuen Testamentes oder in einer größeren Beschränkung, dürfte für den Zusammenhang unserer Arbeit entbehrlich sein. Wir wählen die Stellen aus ohne Rücksicht auf diese scholastische Kontroverse nur im Hinblick auf sonstige Besonderheiten oder vor allem auf das Proble des Dogmenfortschrittes, zu dem ein Übergang geschaffen werden könnte.

Von allen Theologen der Frühscholastik, selbst wenn sie nicht für die Gleich heit der Zahl der Glaubensartikel eintreten, wird stark die Einheit betont, die zwischen dem Glauben des alttestamentlichen und dem der neutestamentlichen Heilsordnung bestehe. So schon in der dogmatischen Hauptschrift Hugos von St. Viktor[23] und in der Summa sententiarum[24]. Magister Bandinus führt die gleiche Sprache[25]. Petrus Lombardus hebt in seinem Kommentar zu den Paulinen denselben Punkt hervor und fügt hinzu, die Zeiten allein hätten sich geändert und nicht der Glaube[26]. Petrus von Poitiers bemüht sich noch eingehender darzutun, wie die Zeiten und der sprachliche Ausdruck sich wandeln könnten, ohne daß damit eine Änderung des Glaubens und der inneren Bedeutung gegeben sei[27]. Gilbert de la Porrée beschreibt ausführlich den Fortschritt des Glaubens vom Alten zum Neuen Testamente und anerkennt, ähnlich wie die anderen Scholastiker, auch eine Entwicklung in dem letzten Stadium[28]; aber diese ist nach ihm nichts anderes als die Überleitung von dem Glauben an die erste Ankunft des Herrn zu dem Glauben an seine Wiederkunft, von dem Glauben an die erste Auferstehung zu dem Glauben an die zweite, von dem Glauben an die Verheißung zu dem Glauben an die Vergeltung. Meistens werden in diesem Zusammenhamg drei Zeiten unterschieden, die für den Glauben und seine Entfaltung bedeutsam sind, die Zeit vor dem (mosaischen) Gesetze, die Zeit unter dem Gesetze, die Zeit der Gnade. So klar und deutlich in den Sentenzen Rolands[29]

fervore sive constantia. Si quid ergo defuerit, quod necessarium sit comprehendi in articulis, non est plena fides (PL 211, 1095—1096).

[23] De sacramentis 1, 10, 6 (PL 176, 339).

[24] 1, 3: *Eadem namque fides est et nostra et illorum* (PL 176, 46).

[25] Sententiae 3, 24: *Nostra et antiquorum una est fides. Modus autem credendi diversus* (PL 192, 1082).

[26] In epistol. 2 ad Cor. 4: *Ea enim fides iustos salvavit antiquos, quae salvat nos, id est mediatoris Dei et hominum. Tempora ergo variata sunt, sed non fides* (PL 192, 33).

[27] Sententiae 1, 14: *Tempora enim variantur et verba, sed fides manet eadem et significatio; et aliud modo dicitur hac propositione, aliud dicebatur illa prius; quia una et eadem veritas diversis verbis prolatis secundum diversitatem temporum diversis propositionibus dicitur* (PL 211, 849).

[28] Kommentar zum Römerbrief 1, 17: *Vel cum dicit ex fide in fidem... (Aug.) quasi plurimas secundum modorum et personarum et temporum diversitatem fides partes in hominibus vult intelligi et ab aliis ad alias debere proficere iustificandos ex fide. Est enim fides, qua creduntur, quae non videntur. In hac secundum tempus iustificandus ex fide proficit, ex fide veteris testamenti, ubi unus Deus, in fide novi, ubi distinguitur trinitas, pater et filius et spiritus sanctus. In novo etiam proficit (Aug.) ex fide primi adventus in fidem secundi; ex fide prime resurrectionis in fidem secunde; ex fide promissionis in fidem retributionis. Secundum personarum vero diversitatem profectus est: (Aug.) ex fide seminantium prophetarum, in fidem metentium apostolorum; ex fide praedicatorum, in fidem populorum* (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, Quellenbelege, 2. Aufl. 1. Mainz 1905, 32).

[29] *Dicentes aliquos sine fide Christi posse salvari, trinam temporum premittens distinctionem. Fuit enim tempus ante legem, sub lege, est et tempus gratie... Tempore gratie exigitur, ut credamus eum unum et trinum, carnem assumpsisse de Maria virgine, natum, passum, crucifixum, mortuum, sepultum, tercia die resur-*

Alanus von Lille gibt ebenfalls die drei Stadien an und betrachtet das letztere anscheinend als etwas Endgültiges und Abgeschlossenes[30].

Ein neuer Gedanke tritt in der Frühscholastik erst dann hervor, wenn, durchweg in Verbindung mit der Quaestio *de fide antiquorum et modernoru* , das Wachstum des Glaubens in die Untersuchung einbezogen wird. Namentlich ist es Hugo von St. Viktor, der seine Anteilnahme für dieses Thema bekundet: er schreibt: *Unam tamen et eandem fuisse fidem praecedentium et subsequentium in quibus tamen eadem cognitio non fuit, sic indubitanter confitemur, quemadmodum in his, quos in nostris temporibus fideles cernimus, eandem fidem et tamen non eandem fidei cognitionem invenimus. Crevit igitur per tempora fides in omnibus, ut maior esset, sed mutata non est, ut alia esset*[31]. In der recapitulatio dieser Stelle sind seine Worte noch deutlicher: *In his duobus (credere Deum creatorem et salvatorem) totum est et unum, hoc est, in quo ab initio fides credentium una est, quamvis in eadem fide in aliis maior, in aliis minor de istis cognitio fuerit, secundum diversitatem temporum, sicut uno et eodem tempore in aliis maior, in aliis minor invenitur cognitio de his ipsis secundum capacitatem personarum. Quamvis ergo fides creverit, ut aliquando et in aliquibus maior esset, non tamen mutata est, ut alia esset*[32]. Was hier beschrieben wird, ist dasselbe wie ein subjektiver Dogmenfortschritt, obgleich der Terminus selber nicht zur Anwendung kommt. Es ist gerade auffällig, wie Hugo, der das Wachstum des Glaubens in der Erkenntnis und in der Liebe sieht[33], trotz seiner mystischen Grundeinstellung auch den Fortschritt der Erkenntnis bejaht, der den Glauben zum Wissen erhebt[34]. Die Summa sententiarum scheint hingegen das Wachstum des Glaubens in der neutestamentlichen Ordnung auf die größere Anzahl der notwendig zu glaubenden Artikel zu beschränken[35]. Regelmäßig wird bei der Erörterung dieses Themas darauf hingewiesen, daß es *simplices* gebe, die nicht im einzelnen die Glaubensartikel angeben könnten, aber doch dem Glauben der *maiores* anhingen. So u. a. bei Simon von Tournai[36] und in der Summa sententiarum[37]. Petrus Lombardus nennt diesen Glauben *fides velata in mysterio*[38], was

---

rexisse, celum ascendisse, ad iudicium venturum, vivos et mortuos iudicaturum (ed. A. Gietl, Freiburg 1891, 7).

[30] De fide catholica contra haereticos 1, 44: *Sicut in fide quaedam processio fuit, et in Dei manifestatione et in sanctorum multiplicatione, ita in sacramentorum collatione. Nam ante legis traditionem sufficiebat alicui credere Deum unum, remuneratorum bonorum et punitorem malorum, cum observatione naturalium praeceptorum. Deinde, ipsa fides processum habuit tempore Veteris Testamenti, quia maiores tenebantur credere Deum trinum et unum et quae in sacramentis continebantur. Tempore vero gratiae, ad plura credenda tenentur fideles. Secundum ergo processum fidei processum habuit Dei cognitio et fidelium multiplicatio et sacramentorum traditio* (PL 210, 350).

[31] De sacramentis 1, 10, 6 (PL 176, 339). [32] De sacramentis 1, 10, 8 (PL 176, 341).

[33] De sacramentis 1, 10, 4: *Duo sunt, secundum quae fides crescere dicitur: cognitio et affectus* (PL 176, 332). [34] Ebd.: *Secundum cognitionem fides crescit, quando eruditur ad scientiam* (PL 176, 333).

[35] 1, 3: *Sed in tempore gratiae iam non sufficit Deum esse credere, sicut tunc, quia manifestatio veritatis iam facta est. Etenim secundum tempora profectus est et mensura fidei* (PL 176, 47).

[36] Disputationes 46, 1: *Fides dicitur plena dupliciter: quantum ad sufficientiam vel quantum ad universitatem credendorum. Multi enim simplices sunt, qui, sicut non credunt omnia credenda, sufficit eis ad salutem quaedam credere, dum tamen nulla credenda discredant nec contraria credendis credant* (ed. Warichez, Spicilegium sacr. Lovan. 12, 133).

[37] 1, 3: *Sicut hodie in Ecclesia multi simplices, etsi ita distincte nesciant Trinitatem assignare, credunt tamen, quia in fide et humilitate adhaerent illis, qui et hoc sciunt et credunt* (PL 176, 47).

[38] Sententiae III. dist. 25, 2: *Sicut in Ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos distinguere et assignare non valent, omnia tamen credunt, quae in symbolo*

ungefähr der *fides implicita* der späteren Terminologie entspricht. Petrus von Poitiers folgt in dieser Ansicht dem Meister und hebt ausdrücklich hervor, was bei den anderen schon angedeutet ist, daß nämlich diese Art von Glauben auch heute noch Wirklichkeit sei[39]. Wir vermissen eigentlich in dieser Beschreibung nur eine Angabe der Obliegenheiten, die der Kirche bei der *revelatio* oder *explicatio* der verhüllten oder implizierten Glaubenswahrheiten zufallen.

Aus den bisher angeführten Texten zu der *fides antiquorum et modernorum* ist eines klar ersichtlich, nämlich daß die Frühscholastik an ihrer Traditionsgebundenheit unentwegt festgehalten hat; wir finden somit die Ergebnisse des ersten Kapitels bestätigt. Weil die neutestamentliche Heilsordnung als ein Ganzes und als eine endgültige Festlegung angesehen wird, ist man im 12. Jahrhundert nicht weit davon entfernt, die Offenbarung abgeschlossen zu nennen und jeden weiteren Dogmenfortschritt in das rein Subjektive zu verlegen. Es fehlt allerdings in diesem Stücke eine eindeutige und allgemein angenommene Terminologie. Aufschlußreich waren vor allem die Stellen aus Hugo von St. Viktor und Alanus von Lille[40]. Die Texte über das Glaubenswachstum bieten aber noch einen anderen Vorteil: Sie geben uns die Richtung an, in der eine genauere Erklärung der neutestamentlichen Glaubensentfaltung zu suchen ist; es wird keine innere Veränderung des Glaubens sein, sondern eine deutlichere Herausstellung der einzelnen Offenbarungswahrheiten. Manche Gedanken der Frühscholastik innerhalb dieses Fragenkomplexes bleiben gewiß noch ausbaubedürftig. Das Kapitel über die *fides antiquorum et modernorum* konnte eben nur Andeutungen bringen, weil sein Anliegen mit der heutigen Problemstellung keinesfalls identisch ist.

3. *Die Auseinandersetzung mit Häresie und Schisma*

Wie schon Augustinus erkannt hat[41], wird der Dogmenfortschritt zu einem guten Teil durch die Opposition der Irrlehren bedingt. Wenn nämlich einmal eine glaubenswidrige Ansicht aufgestellt ist, dann muß die Verteidigung darauf eingehen und der angegriffenen Glaubenswahrheit eine entsprechende, unter einer bestimmten Rücksicht deutlichere Formulierung geben. Nun war zwar das 12. Jahrhundert keine so ausgesprochene Zeit der Häresien wie das christliche Altertum, aber damals befand sich die Kontroverstheologie zur Abwehr und zur Gewinnung der schismatischen Ostkirche auf dem Höhepunkt. Es fragt sich für uns, ob die frühscholastische Theologie bei dieser Auseinandersetzung auch zu grundsätzlichen Erkenntnissen in der Prinzipienlehre, zumal in dem Problem des Dogmenfortschritts, gelangen konnte.

Nicht bei allen Scholastikern findet sich das gewünschte Ergebnis. Alanus von Lille z. B. begnügt sich damit, in seiner Antwort auf die von den Irrlehren aufgeworfenen Fragen die Verankerung der katholischen Wahrheit in der Tradition entgegenzuhalten[42]. Robert von Melun (oder Wilhelm von St. Thierry) geht aber weiter und legt dar, wie selbst das dunkle Trinitätsgeheimnis durch die Einwir-

---

continentur. Credunt enim, quae ignorant, habentes fidem velatam in mysteriis et tunc minus capaces ex revelatione fidei facta maioribus credendo inhaerebant, quibus fidem suam quasi committebant (ed. Quaracchi 532).

[39] Sententiae 3, 21: *Alii vero simpliciores credebant ista sub velamine, fidem habentes velatam, sicut est etiam hodie* (PL 211, 1095).

[40] Siehe die Texte in Anm. 30 und zu Anm. 31 u. 32.

[41] De civitate Dei 12, 6, 1: *Multa ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et instantius praedicantur, et ab adversario mota quaestio discendi exsistit occasio* (CSEL 40, 2, 124; PL 41, 4[7]

[42] Text in Anm. 11.

der Arianer eine größere Klärung erfahren konnte[43]. Das bisher Gesagte gilt von den Irrlehren der Vergangenheit, läßt aber eine allgemeine Anwendung zu.

Die Kontroverse mit den Schismatikern des Ostens nimmt in der frühscholastischen Literatur einen breiteren Raum ein. Meistens stehen dabei zwar die Fragen der Kirchendisziplin und des Ritus, besonders die Fragen um den Azymenstreit, im Vordergrund, aber die dogmatische Seite des Gegensatzes der beiden Kirchen wird doch nicht ganz beiseite geschoben. Unterscheidungslehre ist in erster Linie die Anschauung von dem Ausgehen des Heiligen Geistes, und der strittige Punkt wird vor allem in dem Zusatz *Filioque* zu dem Symbolum des Konzils von Nicäa gesehen. Unsere Untersuchung soll nun ausschließlich das Prinzipielle hervorheben, soweit es von der Frühscholastik selber schon herausgearbeitet worden ist.

Petrus Chrysolanus erklärt in seiner griechischen Rede über den Heiligen Geist, die katholische Lehre von dem Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohne gehöre zur Vollendung des Glaubens[44]. Der von den Gegnern erhobene Vorwurf der Schriftwidrigkeit veranlaßt ihn nur zu der Bemerkung, weder der Grieche noch der Lateiner könne ohne Zusätze zum Evangelium auskommen[45]. Tiefer greift Anselm von Canterbury in seinem Werke „De processione Spiritus sancti". Eine Stelle daraus hat uns schon beschäftigt, als die Rede auf die Schriftgebundenheit der Frühscholastik kam[46]. Wir sahen, wie Anselm daran festhält, daß alles in der Bibel enthalten sein muß; wir erkannten aber auch, daß er keine formelle Aussage verlangt, sondern es als hinreichend betrachtet, wenn die Wahrheit aus der Schrift erschlossen werden kann. An einer anderen Stelle desselben Werkes deutet er den dadurch notwendig gewordenen Dogmenfortschritt: Was im Glauben enthalten ist oder was aus ihm gefolgert werden kann (wie die Tatsache, daß der Geist auch vom Sohne ausgeht), wird von der Kirche herausgestellt, um denen zu helfen, die weniger Einsicht haben, und um jeden Zweifel zu beheben[47]. Wenn wir das in die theologische Sprache von heute übersetzen wollen, bedeutet das nichts anderes, als daß die explizierte Vorlage der kirchlichen Lehrverkündigung den Fortschritt bedingt.

[43] *Oportet, inquit apostolus, haereses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant. Quod in hoc evidentissime probatur. Iam enim obscurissimam de trinitate sententiam claram omnibus effecerunt Arianorum contentiones et disputationes subtilissimae; iam de incarnatione Domini graves et perplexae quaestiones, Apollinaris, Nestorii, et Eutychetis, multorumque aliorum haereticorum errores claras et evidentes fecerunt in Ecclesia Dei, quod nisi coegisset necessitas de re, de qua quaerebatur, viros sanctos et eruditos altius aliquid sentire et proferre, semper timidae hominum mentes habuissent obscurum. Unde quia ab initio sanctae Ecclesiae usque ad nostra pene tempora haec ab omnibus quaestio intacta relicta est* (wahrscheinlich die vorher berührte konkrete Frage nach der Eucharistie), *sancti Patres, quod non impugnabatur, non defendebant, nisi quod aliquando in tractatibus suis hoc inde proferebant, quod res postulabat, quae in manibus habebatur. Quod quia quaestionibus non respondebat, quae nondum erant, parum modo sufficere videtur ad eas, cum exsurgunt, compescendas* (Grabmann a. a. O. 354 Anm. 2; Wilhelm von St. Thierry, De sacramento altaris 11, PL 180, 359). — Der Text wird von Grabmann Robert von Melun zugeschrieben und findet sich auch in den Handschriften der Sententiae Roberts; über die Stellung R. Martins zu der Frage siehe Anm. 3. — Vgl. auch Herveus von Bourg-Dieu, Comm. in ep. Paul., In I Tim. 6 (PL 181, 1499).

[44] Oratio de Spiritu Sancto 2 (PG 127, 911–912).

[45] Ebd. 6 (PG 127, 916).

[46] Text zu Anm. 7.

[47] De processione Sancti Spiritus 22: *Si quaeritur, cur factum sit (additum Filioque in symbolo), dicimus, quia necesse erat propter quosdam minus intelligentes, qui non animadvertebant in illis, quae universa credit Ecclesia, contineri et ex his sequi Spiritum Sanctum de Filio procedere, ne forte hoc credere dubitarent* (PL 158, 317).

In der theologischen Kontroverse mit den Griechen hat auf katholischer Seite Anselm von Havelberg alle anderen Theologen an Gründlichkeit übertroffen. Es ist ihm bei der Auseinandersetzung nicht genug, eine vorläufige Antwort auf die Einwände zu geben, um so den Gegner zum Schweigen zu bringen, er geht vielmehr ausführlich auf die theoretischen Unterschiede auch in der Glaubensüberzeugung ein und sucht den Ausgleich gerade in den prinzipiellen Grundlagen zu erreichen. Das zweite Buch seiner Dialogi, das mit dem dritten Buch zusammen den Verlauf eines Religionsgespräches mit dem griechischen Erzbischof Niketas von Nikodemia wiedergibt, liefert dafür den klaren Beweis[48].

Den Anlaß zu einer weiteren Auffassung des Dogmenfortschritts bei Anselm von Havelberg bildet der Umstand, daß sein Partner in der Disputation sich auf das Konzil von Nicäa berufen hat, um die Ansicht der Schismatiker über den Ausgang des Heiligen Geistes zu bekräftigen[49]. Anselm nimmt selbstverständlich die Autorität des Konzils an[50], fügt aber hinzu: *Sed cum processionem Spiritus Sancti a Filio, quae ibi non prohibetur, affirmo, nihil contrarii doceo vel appono, unde illud anathema mihi sit formidandum; hoc enim sub anathemate ibidem inhibitum est, ut nihil, quod contrarium sit illi symbolo, addatur...; nec enim aliter, sed aliud doceri permittitur*[51]. Der Ausdruck könnte zunächst etwas befremden, aber der Sinn ist klar: Ein neuer Zusatz (*aliud*) ist erlaubt, sofern er keinen Widerspruch (*aliter*, vorher: *contrarium*) besagt. Im Anschluß daran richtet sich Anselm gegen das starre Schriftprinzip der Griechen und zeigt, wie die Bestimmungen der Konzilen, auch die des Konzils von Nicäa, über den engen Rahmen des Evangeliums hinausgehen[52]. In einer wirkungsvollen *argumentatio ad hominem* legt er die Inkonsequenz der schismatischen Anschauung dar, die einerseits an der Schrift als der alleinigen Grundlage des Glaubens festhalten will und anderseits doch eine Reihe von Glaubenswahrheiten aufstellt, ohne sich dafür auf ein ausdrückliches Zeugnis der Schrift berufen zu können[53]. Am Schlusse dieses Abschnittes faßt er seine Beweisführung in die folgenden Worte zusammen: *Vide ergo, quomodo haec tua sententia stare possit, qua dicis te ita Evangelium venerari, ut nihil addere ad fidem (audeas), quam ibi putas sufficienter institutam. In hoc quippe convinceris adversum teipsum dixisse, quod illud equidem primum sensisti et dixisti, ad fidem Evangelii nihil addendum; et postea Christiana professione fidem sanctae Trinitatis in Nicaeno concilio et aliis conciliis distinctam et traditam et contra haereses roboratam confessus es*[54]. Der Mangel an Folgerichtigkeit ist gerade deshalb bei dem griechischen Bischof so auffällig, weil er selber zu Anfang des Religionsgespräches neben der *auctoritas canonicarum Scripturarum* auch die theologische Geltung eines allgemeinen Konzils anerkannt hat[55].

Anselm holt aber in seiner Darstellung noch weiter aus und läßt das Walten des Heiligen Geistes in der Kirche als den tiefsten Grund des Dogmenfortschrittes deutlich werden. Er erklärt, weil Christus selbst gewußt habe, daß noch vieles zum Aufbau des katholischen Glaubens hinzugefügt werden müsse, habe er der

---

[48] PL 188, 1163—1210. — Über die historischen Umstände siehe J. Beumer, Ein Religionsgespräch aus dem zwölften Jahrhundert; a. a. O.

[49] Dialogi 2, 21 (PL 188, 1197).

[50] Dialogi 2, 22: *Symbolum Nicaeni concilii debita veneratione amplector, et eiusdem concilii duo et viginti capitula, quae ad nos per exemplaria pervenire potuerunt, sicut catholicus suscipio* (PL 188, 1197—1198).

[51] Dialogi 2, 22 (PL 188, 1198).

[52] Ebd.: ... *Dic, inquam, ubi invenitur in Evangelio ista fides tua ita distincta...* (PL 188, 1199).

[53] Ebd. (PL 188, 1198—1200).

[54] Ebd. (PL 188, 1200).

[55] Dialogi 2, 1 (PL 188, 1165).

Kirche den Beistand des Heiligen Geistes versprochen[56]. Von diesem Geiste behauptet er: *Docens omnem veritatem, qui et ipse procedens a Filio, qui est veritas, Evangelium condidit et fidem secundum tempus sufficientem apostolis instituit... Siquidem Spiritus Sanctus procedens ab ore veritatis, qui Christus est, Evangelium prius condidit, postea sanctorum Patrum conciliis auctor et doctor veritatis, sicut promissus fuerat, interfuit. Fidem, quam idem ipse in Evangelio breviter condiderat, in conciliis Patrum explanavit, et quae Filius adhuc dicere habuit, ipse procedens a Filio veraciter edidit et pleniter docuit; et quae tunc soli apostoli non potuerunt portare, ea nunc tota simul portet Ecclesia per universum mundum diffusa*[57]. Es ist interessant zu sehen, wie hier die Lehre der Westkirche vom Ausgang des Heiligen Geistes mit der Deutung seiner Wirksamkeit in der Kirche verbunden wird. Die Ausdrücke, die für das Evangelium (*fides secundum tempus sufficiens, breviter*) und für die kirchliche Lehrtätigkeit (*explanavit, pleniter*) zur Verwendung kommen, sind recht bezeichnend für das, was Anselm hervorheben will. Eine längere Ausführung der einzelnen Punkte schließt sich an[58]. Die Zusammenfassung am Schluß des Kapitels lautet: *Et ut omnia sub brevitate colligam, totam Ecclesiam in sancta disciplina eruditam, omnem paulatim docens veritatem, lumine verae scientiae illustravit et adhuc illustrat et semper illustrabit... Itaque et ipsum Evangelium et ipsa concilia ab orthodoxis Patribus celebrata idem Spiritus Sanctus dictavit et paulatim docens omnem veritatem nihil veritati contrarium dixit; ideoque secure iam potes dicere, quod Spiritus Sanctus procedat a Filio, quoniam quod idem Spiritus Sanctus in hoc de se ipso minus aperte in Evangelio videtur expressisse, hoc postea in diversis conciliis tamquam magister utriusque Scripturae manifeste supplevit*[59]. Die von Anselm verwandten Formulierungen häufen sich und wiederholen sich auch teilweise, aber gerade darum kann inbezug auf seine Meinung kein Zweifel bestehen. Der griechische Erzbischof will den Ausführungen seine Zustimmung nicht versagen; indem er ihren Hauptinhalt hervorkehrt, erklärt er: *Satis convenienter contexuisti Evangelium et sancta sanctorum Patrum concilia et probabiliter ostendisti eundem Spiritum Sanctum esse auctorem Evangelii et eorundum conciliorum, quod et nos credimus, et ideo pari veneratione cum Evangelio ipsa concilia veneramur*[60].

Bedauerlicherweise steht Anselm von Havelberg mit seiner Auffassung des Dogmenfortschrittes allein da, wenigstens soweit das aus der bisher veröffentlichten Literatur festgestellt werden kann. Aber er befindet sich auch nicht im Widerspruch mit der zeitgenössischen Theologie, ja man kann in ihm den Höhepunkt erblicken, zu dem die anderen Scholastiker des 12. Jahrhunderts mit ihren Andeutungen hinführen sollten. Übrigens will Anselm selber in der Linie der katholischen Tradition bleiben; einen Ausspruch in dieser Hinsicht haben

[56] Dialogi 2, 23: *Unde et Dominus sciens tam multa adhuc addenda ad instaurationem catholicae fidei, postquam discipulis suis universa, quae illi tempori congruebant, dixerat, adiecit ita dicens: Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo...* (PL 188, 1200—1201).

[57] Dialogi 2, 23 (PL 188, 1201).

[58] Dialogi 2, 23: *Itaque, sicut dixi, Spiritus Sanctus, sicut promissus fuerat, ut veniens doceret tunc et nunc et semper omnem veritatem, sanctorum Patrum conciliis interfuit et tamquam doctor omnium praefuit, fidem sanctae Trinitatis, quam tenemus, inter impietatem Arii, qui divinam substantiam separavit, et impietatem Sabellii, qui personas confudit; docens, paulatim omnem veritatem tradidit... Arcana quoque divina sub sigillo divinarum Scripturarum mysterialiter clausa familiari inspiratione nobis insinuando tamquam intrinsecus rorando innotuit; haereses paulatim succrescentes, quia virtus Altissimi est, potenter dissipavit; leges ecclesiasticas ad conservandam Christianam religionem per apostolicos viros dictavit* (PL 188, 1201—1202).

[59] Dialogi 2, 23 (PL 188, 1202).

[60] Ebd.

wir bereits angeführt, einen weiteren werden wir noch zu würdigen haben[61]. Aus denselben Texten geht hervor, daß er keinesfalls die christliche Offenbarung einer objektiven Entwicklung unterwirft; die Ungenauigkeit des Ausdruckes ist allerdings zuzugeben. Wenn er also Schrift und Konzilien auf die gleiche Stufe zu stellen scheint und beide vom Heiligen Geiste „inspiriert" sein läßt, so haben wir darin zunächst nur einen Vergleich zu sehen, der keine vollständige Identität besagen muß; es bleibt auch zu bedenken, daß später das Konzil von Trient in ähnlich lautenden Wendungen Schrift und mündliche Überlieferung in Verbindung gebracht hat[62]. Selbst die in diesem Kapitel zitierten Texte, in denen ja an und für sich dem Verlauf der Disputation entsprechend die Bedeutung der Konzilien gegenüber der Berufung auf die Schrift allein gezeigt werden sollte, lassen auf mannigfache Weise die Unterordnung der kirchlichen Lehrverkündigung unter die Offenbarung erkennen (*explanavit, arcana mysterialiter clausa innotuit* usw.). Ein nicht zu unterschätzender Vorteil der Darlegungen Anselms besteht darin, daß der Anteil der Kirche und ihres Lehramtes an dem Dogmenfortschritt hervorgehoben ist.

4. *Die Stellung der Frühscholastik zu der Möglichkeit einer neuen Offenbarung*

Noch auf einem anderen Wege soll nun versucht werden, an die Auffassung des 12. Jahrhunderts über eine Theorie der Glaubensentwicklung heranzukommen. Es finden sich nämlich in der frühscholastischen Literatur einige Stellen, die sich anscheinend nicht ablehnend gegen die Möglichkeit einer über die Apostel hinausgehenden neuen Offenbarung verhalten; dadurch würde einerseits die Traditionsgebundenheit wesentlich gelockert und dem Walten des Heiligen Geistes ein größerer Raum geschaffen, anderseits aber auch eine grundsätzliche Haltung eingenommen, die mit der späteren Entwicklung in der katholischen Theologie und wohl gleichfalls mit der sonst von der Frühscholastik im Einklang mit der Patristik ausgesprochenen Ansicht im Widerspruch stände. Nur eine exakte Exegese der einzelnen Texte kann in diesem Punkte zu der notwendigen Klarheit und zu einem gerechten Urteil führen.

Zuerst wäre eine Stelle aus Hugo von St. Viktor zu besprechen, die schon öfters die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hat[63]. Die Arten und Weisen der Gotteserkenntnis werden dort behandelt, und Hugo erklärt: *Modi sunt duo et viae duae et manifestationes duae, quibus a principio cordi humano latens proditus est et iudicatus occultus Deus; partim scilicet ratione humana, partim revelatione divina*[64]. Wie nun bei der *ratio* zwei Arten unterschieden werden, so auch bei der *revelatio: Similiter et revelatio divina duplici insinuatione eum, qui nesciebatur*

[61] Text zu Anm. 17 und im letzten Kapitel dieser Arbeit.

[62] *Perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt... necnon traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur* (Sessio IV.; Denzinger 783). — Siehe auch: J. Beumer, Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität: Schol. 25 (1950) 40—72, besonders 3. Kapitel, 54—57.

[63] Siehe besonders M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II. 282; G. Englhardt, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 30, 4—6), Münster 1933, 19—20; H. Köster, Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor, Grundlagen und Grundzüge, Emsdetten 1940, 94.

[64] De sacramentis 1, 3, 3 (PL 176, 217).

vel dubie credebatur et non cognitum indicavit, et partim creditum asseruit. Nam humanam ignorantiam nunc intus per aspirationem illuminans edocuit, tunc vero foris vel per doctrinae eruditionem instruxit vel per miraculorum ostensionem confirmavit[65]. Die Worte Hugos sind unter mehr als einer Rücksicht schwierig und dunkel, und der weitere Zusammenhang trägt wenig zur Klärung bei. In unserer Arbeit muß vor allem die Deutung des Begriffes der *aspiratio* versucht werden, die trotz ihrer Zugehörigkeit zur *revelatio* von der *eruditio* und der *miraculorum ostensio* abgehoben wird. Offensichtlich ist diese *aspiratio* etwas Innerliches, weil sie auf eine *illuminatio* Gottes zurückgeführt erscheint und im Gegensatz zu dem *foris* steht, das die *eruditio* und die *miraculorum ostensio* kennzeichnen soll. Will Hugo von St. Viktor etwa sagen, daß der konkrete Glaube der Menschen auf zweifache Weise zustande kommt, einmal durch innere Erleuchtung und Eingebung von oben und zum anderen Male durch die Annahme der wunderbar bestätigten amtlichen Lehrverkündigung? Wenn so beide Arten als gleichberechtigt nebeneinander ständen, dann wäre freilich einer objektiven Glaubensentwicklung kein Hindernis in den Weg gestellt.

R. Garrigou-Lagrange beruft sich auf diesen Text Hugos, um die Notwendigkeit einer Gnadeneinsprechung für jeden Glaubensakt darzutun: *Hugo a S. Victore... insistit in necessitate inspirationis et illuminationis internae Spiritus Sancti ad credendum*[66]. Mit dieser Deutung wären die *aspiratio* und die *eruditio* als zwei Momente ein und desselben Glaubensaktes genommen. Aber es wäre auch möglich, die beiden Faktoren zu scheiden und in dem Text die Andeutung einer neben der offiziellen Glaubensverkündigung einhergehenden unmittelbar vom Heiligen Geiste stammenden Erleuchtung zu sehen. Es fragt sich also, was der Viktoriner ausgedrückt hat.

Eine andere, wesentlich einfachere Erklärung liegt näher. Hugo wollte wahrscheinlich nur im allgemeinen die theoretischen Möglichkeiten aufzählen, die für die göttliche Offenbarung bestehen, die Möglichkeit einer direkten inneren Mitteilung und die Möglichkeit einer durch Propheten und Apostel überkommenen Offenbarung, ohne über die Verwirklichung in der jetzt bestehenden Heilsordnung etwas auszumachen. Man vergleiche mit dem oben angeführten Text, was Hugo selber in der kurzen Zusammenfassung am Schluß des dritten Teiles über denselben Gegenstand zu sagen weiß: *Item quatuor modis invisibilis Deus ad notitiam hominis egreditur: duobus intus, duobus foris. Intus per rationem et inspirationem, foris per creaturam et doctrinam. Ex his duo ad naturam pertinent, duo ad gratiam: ratio et creatura ad naturam pertinent, aspiratio et doctrina ad gratiam*[67], oder was die sicher in diesem Stücke von Hugo abhängige Summa sententiarum noch kürzer erklärt: *Revelatio divina autem fit duobus modis: interna inspiratione et disciplinae eruditione, quae foris fit per facta vel per dicta*[68]. Das Übergeordnete ist immer die *revelatio*, und keine ausdrückliche Angabe zwingt uns dazu, in den beiden Arten mehr als theoretische Möglichkeiten zu sehen; im Gegenteil, Hugo legt in der recapitulatio besonderen Wert auf die *auctoritas*, die wenigstens als der normale Weg erscheint, den die göttliche Offenbarung beschreitet: *Propterea post haec in doctrina aspicienda sunt, quae auctoritas probat, quia ratio humana nisi verbo Dei fuerit illuminata, viam veritatis videre non potest*[69]. Und wenn schließlich doch an eine sich beständig in der Kirche verwirklichende *aspiratio* gedacht sein sollte, brauchte man diese nicht notwendig als eine (an und für sich mögliche, aber hier der Lehrverkündigung gleichgeschaltete) Privatoffenbarung zu deuten, sondern könnte eher noch darin einen ungenauen

[65] Ebd.
[66] De revelatione I, Rom 1921, 467.
[67] De sacramentis 1, 3, 31 (PL 176, 234).
[68] 1, 3 (PL 176, 46).
[69] De sacramentis 1. 3, 31 (PL 176, 234).

Ausdruck für die gnadenvolle Führung des kirchlichen Lehramtes durch den Heiligen Geist erblicken, wie es bei anderen frühscholastischen Texten eine begründete Erklärung ist.

Ein Beispiel für die letztere Annahme läßt sich bei Anselm von Havelberg feststellen. Die Hl. Schrift und die Konzilsbeschlüsse werden da in Parallele gesetzt und beide auf ein „Diktat" und eine „Eingebung" des Heiligen Geistes zurückgeführt[70]. Es ist sicher unangebracht, diese Formulierungen im Sinne des späteren Sprachgebrauches zu interpretieren. Gewiß, ein Vergleich ist gezogen zwischen der Hl. Schrift und den Konzilien, aber dieser Vergleich entbehrt auch nicht jeder Berechtigung. Daß jedoch Anselm damit keine absolute Gleichstellung der beiden Größen behaupten wollte, ergibt sich aus den klaren Darlegungen im ersten Buche seiner Dialogi. Danach hat es nur zwei *transpositiones* in der Heilsgeschichte gegeben, die durch den Alten und den Neuen Bund gekennzeichnet sind[71]. Dementsprechend kann bei Anselm von Havelberg die Eingebung des Heiligen Geistes auf den Konzilien keine wesentlich neue Offenbarung bedeuten.

Auch Petrus Cantor kennt das Wort *inspiratio* in einem weiteren Sinne. Denn er schreibt bezüglich des Spenders des Sakramentes der Letzten Ölung: *Possumus dici, divina inspiratione sic revelatum fuisse Ecclesie, ut sufficiat unus sacerdos in facienda unctione Ecclesie*[72]. Daß der Schüler des Petrus Cantor, Robert von Courçon, die *inspiratio* auf die Bestimmung eines allgemeinen Konzils deutet, wurde eben schon erwähnt[73].

Was von dem Terminus *inspiratio* gilt, läßt sich ähnlich auch für das Wort *revelatio* nachweisen. J. de Ghellinck hat, gestützt auf das handschriftliche Material aus der Frühscholastik, dargetan, wie der Sprachgebrauch von *revelare* im 12. Jahrhundert noch nicht auf die technische Bedeutung des Wortes in der späteren Theologie eingeengt ist, sondern nach dem Vorgang des hl. Augustinus einen weiteren Sinn zuläßt[74]. In dem zuletzt angeführten Text des Petrus Cantor findet man *inspiratio* und *revelatio* nebeneinander synonym und dazu beide als Ausdruck für eine übernatürliche Wissensmitteilung verwandt, wie sie dem kirchlichen Lehramt zuteil wird. Ein anderes Beispiel bietet Abaelard; er will die Tatsache, daß der hl. Hieronymus von der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel schweigt, durch eine später erfolgte „Offenbarung" erklären: *Sed cum in Daniele scriptum sit: Pertransibunt plurimi et multiplex est scientia, et beatus Benedictus in Regula dicat, quia revelat Deus saepe iuniori, quod non revelat maiori, potuit contingere, ut quod tempore Hieronymi latuit incertum, postmodum revelante Spiritu fieret manifestum*[75]. M. Jugie sieht in diesem Text eine Anspielung auf die Möglichkeit einer Privatoffenbarung[76], aber E. Weisweiler bemerkt treffend: „Wir werden wohl kaum dem Gedanken Abaelards

---

[70] Texte zu Anm. 59 und 57.

[71] Dialogi 1, 5: *Notandum est autem, quod duae transpositiones factae sunt famosae ritae et famosae religionis, quae etiam duo Testamenta vocantur... Haec quidem facta est ab idolis ad legem... Haec autem a lege ad Evangelium... Tertius vero terraemotus futurus praedicatur, quando, istis finitis et consummatis, ad ea transferus est, quae neque amplius movebuntur neque concutientur* (PL 188, 1147).

[72] H. Weisweiler, a. a. O. 334.

[73] Ebd. 335 Anm. 62.

[74] Pour l'histoire du mot „revelare": Rech. de Science religieuse 6 (1916) 151—157.

[75] In assumptione Beatae Mariae (PL 178, 543).

[76] La mort et l'assomption de la sainte Vierge (Studi e testi 114) Rom 1944, 384—385. — Der Begriff der persönlichen Privatoffenbarung findet sich ziemlich klar z. B. bei Richard von St. Viktor, Benjamin minor 81: *Quam suspicari debeat esse omnis revelatio, quam non comitatur Scripturarum attestatio* (PL 196, 57—58).

gerecht werden, wenn wir unseren heutigen Begriff der persönlichen Privatoffenbarung anwenden. Wirken des Hl. Geistes war dieser Zeit, noch viel mehr als unserem heutigen Denken, auch sichtbares Wirken in der Kirche und für sie, ohne an unsere heutige Unterscheidung zu denken, die einen anderen Ausgangspunkt hat[77]. Bei Bernhard von Clairvaux läßt sich die Verwendung des Wortes *revelare* in einem weiteren Sinne durch zwei Stellen belegen: An der ersteren nennt er „Offenbarung" ganz allgemein Vermittlung einer tieferen Glaubenserkenntnis[78], an der zweiten spricht er von der Unbefleckten Empfängnis Mariens, die nach dem Urteil der Kanoniker von Lyon durch ein *scriptum supernae revelationis* bekannt geworden sei[79]. Wenn man diesen Text auf eine Privatoffenbarung deuten will, was nicht ausgeschlossen ist, bleibt es auffallend, daß die Frage nach dem Zusammenhang einer Privatoffenbarung mit der allgemeinen Offenbarung gar nicht gestellt wird. Eher wird man auch hier einen ungenauen Ausdruck sehen, der einen ähnlichen Sinn wie der zuerst angeführte Text unterstellt.

Wenn die Frühscholastik die Möglichkeit einer neuen „Offenbarung" nicht ganz von der Hand weist, dann wird, wie auch immer diese Offenbarung erklärt werden mag, eine gewisse Aufgeschlossenheit für theologische Erkenntnisse sichtbar, die über die alte Tradition hinausgehen. Es muß nun eine Erklärung versucht werden, welche dieser Tatsache gerecht wird und doch auch einen offenen Widerspruch mit der so gut bezeugten Traditionsgebundenheit der Frühscholastik vermeidet. Erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts tritt Joachim von Fiore mit seinen umwälzenden Anschauungen von einem in Bälde zu erwartenden Reich des Heiligen Geistes auf den Plan[80]; indes haben diese irrigen Vorstellungen in der frühscholastischen Literatur noch kein Echo, weder im zustimmenden noch im ablehnenden Sinne gefunden, sie können auch nicht als durch die vorhergehende Epoche vorbereitet gelten; denn allzu sehr ist sie ihrer Verpflichtung gegenüber der Tradition bewußt. Wenn einige Aussagen anders klingen, so ist der unentwickelte Sprachgebrauch zu berücksichtigen; vielleicht bekundet sich darin eine Tiefenströmung, die trotz des grundsätzlichen Festhaltens an der Verehrung für die alte Überlieferung doch einigermaßen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche und in den Menschenseelen Raum lassen will. Nur deshalb, weil die theoretische Erörterung der theologischen Prinzipien kaum begonnen hat und noch viel weniger eine klar unterscheidende Terminologie aufgestellt worden ist, entsteht für uns heute die schwer zu entwirrende Situation. Wir müssen also der Frage noch weiter nachgehen, ob die Frühscholastik sich noch klarer für eine derartige Tätigkeit des Heiligen Geistes, welche die starre Traditionsgebundenheit lockern könnte, unbeschadet der wesentlichen Belange einer katholischen Theologie, eingesetzt hat. Nur so ist eine exakte Wiedergabe dessen zu erhoffen, was das 12. Jahrhundert über eine Theorie des Dogmenfortschrittes dachte.

[77] Abaelard und die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel: Schol. 25 (1950) 237—238.

[78] Sermones, In festo omnium sanctorum 4, 1: *Tempus est, ut iam dicamus, quod de eo (altari caelesti) nobis sentire datum est sine praeiudicio sane, si cui forte aliter fuerit revelatum* (PL 183, 543).

[79] Epistola 154 ad canonicos Lugdunenses de conceptione S. Mariae 6: *Sed profertur scriptum supernae, ut aiunt, revelationis...* (PL 182, 335). — Migne bringt an der Stelle noch folgende Anmerkung: *Huiusmodi scriptum Elsino abbati Anglo tribuitur apud Anselmum pag. 505, 507 novae editionis.* Den Hinweis vermochte ich nicht zu verifizieren.

[80] Vgl. hierüber P. Fournier, Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines. Paris 1909; F. Ueberweg-B. Geyer, Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Die patristische und scholastische Philosophie[11], Berlin 1928, 249—250.

5. *Grundsätzliche Erörterung über Glauben und Glaubensfortschritt in den systematischen Darlegungen der Frühscholastik*

Noch ein letzter Versuch soll hier gemacht werden, um alle Ansätze in der frühscholastischen Literatur, die zu unserem Thema beitragen können, restlos zu erfassen. Wir wenden uns deswegen an die Schriften, die mehr oder weniger, wie es der Rahmen einer Theologie des 12. Jahrhunderts gestattet, als systematische Abhandlungen über den Glauben betrachtet werden können. In ihnen wird noch am ehesten das Problem der Glaubensentwicklung untersucht worden sein und womöglich auch eine Antwort auf die Frage vorliegen, die uns das letzte Kapitel unbeantwortet gelassen hat. Freilich fließen die Quellen unter der Rücksicht einer systematischen Erörterung nicht sehr reichlich, ein Übelstand, der, wenn auch nicht wesentlich, so doch einigermaßen durch einen Rückgriff auf das ungedruckte Material (besonders aus den Kommentaren zu den Paulinen oder zu Boethius) behoben werden könnte. Ein vorläufiges Urteil wird jedoch schon jetzt möglich sein, wenn das Vorhandene vollständig ausgeschöpft wird.

Systematische Darlegungen über den Glauben können mit einigem Recht die Ausführungen heißen, die Hugo von St. Viktor in seinem Werk „De sacramentis" zwar über das Ganze zerstreut, aber doch eingehend und gründlich diesem Gegenstande widmet. Im Verlauf unserer Arbeit konnten schon eine Reihe von Stellen dafür namhaft gemacht werden[81]. Grabmann kommt zu folgendem Urteil über die Glaubenslehre des Viktoriners: „Wenn gleich Hugo von St. Viktor die Frage, ob auch im Neuen Bunde eine Entwicklung des Glaubens, eine Entwicklung des Dogmas möglich und wirklich ist, nicht mehr behandelt, so liegt doch in seiner Fragestellung: *An secundum mutationes temporum muta a sit fides*, der Kernpunkt des in unseren Tagen so viel und verschieden verhandelten Problems der Dogmenbildung und Dogmenentwicklung geborgen"[82]. Zwei Kapitel sind es vor allem, die herangezogen werden müssen, wenn die Auffassung Hugos in dem strittigen Punkte herausgearbeitet werden soll, das eine mit der Überschrift *De incremento fidei*[83], und das andere, das den von Grabmann hervorgehobenen Titel trägt[84]. In dem ersten ist außer den schon oben erwähnten Sätzen bemerkenswert, daß Hugo den Fortschritt des einfachen Glaubens zum Glaubensverständnis eingehend beschreibt. Er nennt dieses Verständnis *scientia*[85] und sieht in ihm eine Verbindung von *fides* und *ratio*[86], letztere wird aber auf die Eingebung des Heiligen Geistes zurückgeführt[87]. Ob und wieweit die Kirche an der Glaubensentfaltung beteiligt ist und ob vielleicht auch die Kirche selber den gleichen Weg beschreiten muß, davon hören wir ausdrücklich nichts. Das zweite Kapitel bespricht des längeren das Problem des Dogmenfortschrittes von der alttestamentlichen zu der neutestamentlichen Heilsordnung und nimmt Stel-

[81] Siehe die Texte in (bzw. zu) Anm. 23. 31. 32. 33. 34. 64. 65. 69. — Vgl. auch A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik I, Regensburg 1952, 30—36; hier noch einige ungedruckte Texte.

[82] A. a. O. 277.

[83] De sacramentis 1, 10, 4 (PL 176, 332—333).

[84] De sacramentis 1, 10, 6 (PL 176, 335—359). — Der Text ist zum Teil aus Bernhard von Clairvaux entnommen; siehe H. Weisweiler, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor, Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis: Schol. 20—24 (1949) 59—87; 232—267, bes. 60. 63—64. — Vgl. Bernhard, Tractatus de baptismo aliisque quaestionibus 3 (PL 182, 1040—1041).

[85] De sacramentis 1, 10, 4: *Secundum cognitionem fides crescit, quando erudita ad scientiam* (PL 176, 332).

[86] Ebd.: *Item secundum incrementum fidei tria genera credentium inveniuntur. Quidam enim fideles sunt, qui sola pietate credere eligunt, quod tamen utrum sit credendum an non credendum sit, ratione non comprehendunt. Alii ratione apprehendunt, quod fide credunt* (PL 176, 332).

[87] Ebd.: *Accedit ad haec, Spiritu Sancto suggerente, ratio* (PL 176, 333).

lung gegen die von manchen Theologen der damaligen Zeit behauptete absolute Identität[88]. Für unsere Belange ist von Bedeutung das schon einmal zitierte Wort: *Crevit itaque per tempora fides in omnibus, ut maior esset, sed mutata non est, ut alia esset*[89]; und wenn dieser Ausspruch sich auch zunächst und in der intendierten Sinngebung auf den Übergang vom Glauben des Alten Testamentes zu dem des Neuen Testamentes bezieht, so können wir ihn doch auf den subjektiven Fortschritt der späteren Glaubenserkenntnis ebenfalls anwenden, und das mit noch größerem Recht, weil auch nach Hugo innerhalb der christlichen Heilsordnung sicher keine stärkere Wandlung vor sich gegangen sein kann. Im allgemeinen bleibt also die Glaubenslehre des Viktoriners bei den traditionellen Thesen stehen und sucht den Dogmenfortschritt vor einem Abgleiten in die Neuerungssucht zu bewahren.

Ähnlich wie Hugo von St. Viktor hat uns Anselm von Havelberg bisher schon wiederholt beschäftigt[90]. In seinen Dialogi berichtet er uns aber nicht nur über sein Religionsgespräch mit dem schismatischen Erzbischof, sondern bringt auch seine grundsätzliche Stellungnahme in dem Problem, das durch die Einheit des Glaubens und die Vielfältigkeit der religiosen Formen gegeben ist, zum Ausdruck. Das erste Buch der Dialogi befaßt sich mit diesem Gegenstand: *De unitate fidei et multiformitate vivendi ab Abel iusto usque ad novissimum electum*[91]. Auch hieraus wurden schon einige Stellen angeführt[92], aber es wird sich der Mühe lohnen, wenn wir uns einmal seinen Gesamtinhalt vor Augen führen.

Den tiefsten Grund für die Möglichkeit, Glaubenseinheit und Mannigfaltigkeit der Formen zu verbinden, sieht Anselm von Havelberg in der Beseelung der Kirche durch den Heiligen Geist. Er führt aus: *Ecce apparet manifeste unum corpus Ecclesiae uno Spiritu vivificari, qui et unicus est in se et multiplex in multifaria donorum suorum distributione. Verum hoc corpus Ecclesiae Spiritu sancto vivificatum et (per) diversa membra diversis temporibus et aetatibus discretum et distinctum a primo Abel iusto incoepit et in novissimo electo consummabitur, semper una fide, sed multiformiter distinctum multiplici vivendi varietate*[93]. Damit stimmt ganz überein, was er in dem Religionsgespräch mit Niketas vorbringt[94]. Übrigens hat auch schon vorher, obgleich kürzer, Anselm von Canterbury ähnlich gesprochen[95]. Noch einmal kommt der deutsche Bischof in dem ersten Buche seiner Dialogi auf dasselbe Anliegen zurück, wenn er sagt: *Et sancta Ecclesia pertransiens per diversos status sibi invicem paulatim succedentes usque in hodiernum diem sicut iuventus aquilae renovatur et semper renovabitur, salvo semper sanctae Trinitatis fidei fundamento, praeter quod nemo aliud deinceps ponere potest, quamvis in superaedificatione diversa plerumque diversarum religionum structura crescat in templum sanctum Domino*[96]. Sicherlich will Anselm von Havelberg seine Worte nicht auf den Glauben und den Fortschritt im Glauben

[88] De sacramentis 1, 10, 6: *Affirmant fidelem nulla ratione esse dicendum, qui non magna quaedam et multa et sublimia fidei sacramenta agnoverit...* (PL 176, 335—336).

[89] De sacramentis 1, 10, 6 (PL 176, 339). — Siehe auch De sacramentis 1, 10, 8: *Quamvis ergo fides creverit, ut aliquando et in aliquibus maior esset, non tamen mutata est, ut alia esset* (PL 176, 341).

[90] Texte in (bzw. zu) Anm. 16. 17. 19. 48—60. 71.

[91] PL 188, 1141—1162.

[92] Texte zu Anm. 17 und in Anm. 71.

[93] Dialogi 1, 2 (PL 188, 1144).

[94] Texte in (bzw. zu) Anm. 56—60.

[95] De fide Trinitatis et incarnatione Verbi, praef.: *Dominus in Ecclesia sua, cum qua se esse usque ad consummationem saeculi promittat, gratiae suae dona non desinit impertiri... Nullum tamen reprehendendum arbitror, si fide stabilitus in rationis indagine se voluit exercere* (PL 158, 259—260).

[96] Dialogi 1, 6 (PL 188, 1149).

einschränken, denn er redet ganz allgemein und bezieht Riten und Sakramente ausdrücklich in seine Darstellung ein; aber es kann auch kein Zweifel darüber bestehen, daß der Glaube, und zwar nicht an letzter Stelle, mitgemeint ist. Das zeigen deutlich die häufigen Hinweise auf den Glauben und den Fortschritt im Glauben[97]. Die sich dann anschließenden Ausführungen über die sieben Siegel, die den verschiedenen Zeitaltern der Kirche entsprechen sollen, mögen für eine mittelalterliche Geschichtstheologie von größtem Interesse sein, aber für unsere Zwecke brauchen wir nicht näher darauf einzugehen[98]. Am Schluß faßt Anselm das Gesagte noch einmal zusammen: *Itaque nemo miretur aequ causetur Ecclesiam Dei ab invariabili Deo variis legibus et observationibus ea legem et sub lege et sub gratia distinctam, quia oportebat, ut secundum processum porum crescerent signa spiritualium gratiarum, quae magis ac magis ipsam veritatis declararunt, ut sic cum effectu salutis incrementum acciperet de tempore in tempo cognitio veritatis... Facta est autem haec varietas non propter invariabilis De qui semper idem est et cuius anni non deficient, mutabilitatem et temporalem mu tationem de generatione in generationem. Nempe una est electorum Ecclesia, u Deo obnoxia, una est fide, qua ea, quae credenda sunt, tam de praeteritis quam futuris, fideliter credit; et una est spe... et una est caritate... Est ergo gloria filia Regis, quae est Ecclesia, ab intus fidei decore et testimonio purae conscientia sed in fimbriis aureis circumdata varietate diversarum religionum et actionum, est currus Dei decem millibus multiplex millia laetantium. Ideoque iam deincepsulus fidelis suspicetur in hoc esse aliquod scandalum, si Ecclesiae, cuius semper eadem fides credendi, non semper est eadem forma vivendi...*[99].

Man kann die Darlegungen Anselms von Havelberg nicht hoch genug werten, besonders wenn man sie im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Theologie betrachtet. Der Glaube und der Fortschritt des Glaubens erscheinen so als etwas übernatürlich Lebensvolles, als Wirkungen des Heiligen Geistes, der die Seele der Kirche ist. Der wesentliche Unterschied zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Offenbarung oder, was auf dasselbe hinausläuft, die Eigenart des objektiv Abgeschlossenen und Vollendeten bei der letzteren werden hinreichend gewahrt; die diesbezüglichen Texte wurden schon weiter oben mitgeteilt[100]. Allerdings liegt eine feste Terminologie (etwa: objektiver und subjektiver Dogmenfortschritt) noch nicht vor. Zu beanstanden wäre eigentlich nur, daß Anselm von Havelberg allzu sehr die Entwicklung des Glaubens und die Entwicklung der kirchlichen Riten und Zeremonien auf die gleiche Stufe stellt, ohne den grundlegenden Unterschied einer Einsetzung durch Christus und einer Anordnung durch die Kirche zu beachten[101]. Aber selbst dieses Versagen mag noch in der zu wenig ausgebildeten Form der frühscholastischen Theologie eine Entschuldigung finden.

Wir wenden uns nunmehr einem dritten Theologen des 12. Jahrhunderts zu, der bislang noch nicht zu Wort gekommen ist, Wilhelm von St. Thierry. Seine beiden Werke über den Glauben, Aenigma fidei und Speculum fidei, bieten wirklich eine in stärkerem Maße systematisch aufgebaute Theologie des Glaubens. In ihnen wird, anscheinend zum ersten Male in der Frühscholastik,

---

[97] Z. B. Dialogi 1, 6: *Ita quippe fides sanctae Trinitatis secundum virtutem credentium paulatim mensurata et quasi particulariter distributa et in integrum crescens tandem perfecta est* (PL 188, 1148). — Siehe auch das prooemium zum zweiten Buch der Dialogi (PL 188, 1159—1162).

[98] Dialogi 1, 7—13 (PL 188, 1149—1160).

[99] Dialogi 1, 13 (PL 188, 1160).

[100] Texte zu Anm. 17 und in Anm. 71.

[101] Über den Anfang einer Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Recht, die im Verlauf des Religionsgespräches auftritt, vgl. J. Beumer, Ein Religionsgespräch aus dem zwölften Jahrhundert: a. a. O. 482.

das moderne Problem des Dogmenfortschrittes ausdrücklich in den Bereich der theologischen Forschung gezogen und einer Lösung näher gebracht.

Wilhelm von St. Thierry erklärt uns zunächst ausführlich, warum im Laufe der Zeit neue Formulierungen für die alten Glaubenswahrheiten gebraucht werden konnten. Er sagt: *Cum coeperunt in Ecclesia haereses oriri, contra novitatem et verborum et sensuum haec et huiusmodi verba seu nomina (tres personae, consubstantialitas* etc.) *in causa fidei inveniri, sine tamen immutatione sensuum antiquorum et corruptione canonicarum Scripturarum*[102]. Zur Erläuterung fügt er noch hinzu: *Nomen enim, sicut iam diximus, novum est et in praedicatione fidei pro tempore necessarium, sed res eadem est*[103]. Noch einmal kommt Wilhelm von St. Thierry auf den gleichen Gegenstand zu sprechen: *Per haec nomina trium personarum facta est omnibus fidelibus fandi de ineffabili copia copiosior et compendiosior et ad respondendum cautius inimicis et ad subtilius inquirendum de Deo et conferendum cum amicis, et confessio fidei formam habet sanorum verborum et ad tractandum vel disputandum aptum verbi instrumentum*[104]. Mit diesen Worten wird uns schon eine grundsätzliche Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit eines subjektiven Dogmenfortschrittes gegeben, und wenn auch ähnliche Wendungen uns bereits bei anderen frühscholastischen Theologen begegnet sind[105], so ist doch sonst das Entscheidende nirgends in einer derartigen Klarheit herausgestellt worden.

Noch eine andere Seite des Problems nimmt Wilhelm von St. Thierry in Angriff. Es ist die genaue Darstellung des subjektiven Wachstums der einzelnen Gläubigen in der Glaubenserkenntnis. Ein Text, in dem den drei Stufen der Entwicklung eine ausführliche Schilderung gewidmet ist, dürfte als bekannt vorausgesetzt werden dürfen[106]. Häufig kommt Wilhelm von St. Thierry in seinen beiden Werken auf das Thema zurück. Klar unterscheidet er den einfachen Glauben von dem Glaubensverständnis: *Aliud enim est habere simplicem fidem et fructus eius simpliciter in corde capere suavitatem, aliud intelligere, quod creditur, et paratum esse semper ad reddendum de fide rationem*[107]. Er betont bei dem Glaubensverständnis besonders das affektive Moment: *Fides incipiens operari per dilectionem incipit ipsa formari in dilectionem et per dilectionem in intellectum et per intellectum in dilectionem seu in intellectum simul et dilectionem*[108]. Er beruft sich nach dem Vorgang der Patristik auf das Isaiaswort (nach der Übersetzung der Septuaginta): *Nisi credideritis, non intelligetis*, um so die Genesis des Glaubensverständnisses zu charakterisieren[109]. Aber alles das bedeutet noch nichts Neues und findet sich in ähnlicher Weise auch bei anderen Theologen

[102] Aenigma fidei (PL 180, 409). — Siehe J. M. Déchanet, Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre, Bruges-Paris 1942, 83–110.

[103] Ebd. (PL 180, 410).

[104] Ebd. (PL 180, 413).

[105] Siehe die Texte des Petrus von Poitiers (Anm. 27), Hugo von St. Viktor (Anm. 31. 32), Robert von Melun (Anm. 43), Anselm von Havelberg (Anm. 51, 59) usw.

[106] Aenigma fidei: *Tribus enim intelligentiae gradibus proficerent (? proficiendo. proficientibus) fidei ascendendum est ad Deum et ad cognitionem eius. Primus gradus est, diligenter investigatum habere, quid sibi de Domino Deo sit credendum; secundus, quomodo de eo, quod recte creditur, recte nihilominus ei cogitandum sit et loquendum; tertius, ipsa iam rerum experientia est in sentiendo de Domino in bonitate...* (PL 180, 414f). — Vgl. Grabmann, a. a. O. 274f.

[107] Speculum fidei (PL 180, 379).

[108] Aenigma fidei (PL 180, 433).

[109] Speculum fidei: *Si enim creditus cum Deo spiritus meretur Spiritum Sanctum, gratia gratiam, fides intellectum et affectum pietatis et intellectum amoris, in captivitatem redigentem omnem intellectum in obsequium Christi, ut secundum quod scriptum est ‚nisi credideritis, non intelligetis', qui credit, amando intelligere mereatur, quod credidit* (PL 180, 372—373).

der frühscholastischen Zeit[110]. Meistens steht in diesen Texten das Glaubensverständnis der einzelnen im Vordergrunde, und man könnte in der Theologie des 12. Jahrhunderts einen deutlicheren Hinweis auf das Glaubensverständnis der Kirche oder auf die Mitwirkung der kirchlichen Lehrverkündigung an der subjektiven Glaubensentfaltung vermissen. Wenn bei Wilhelm von St. Thierry Anzeichen oder Andeutungen dafür vorlägen, daß er diese Schwäche behoben hätte, dann würde das seiner systematischen Darstellung einen bedeutenden Vorteil gegenüber der zeitgenössischen Theologie geben. Vielleicht darf man die Rolle der Kirche (etwa in den oben angeführten Texten aus Hugo von St. Viktor) als eine stillschweigende Voraussetzung nehmen, vielleicht ist man sogar dann nach der Ekklesiologie der damaligen Zeit nicht unberechtigt, aber ohne Zweifel ist es doch besser, wenn es eigens herausgestellt wird.

Bei Wilhelm von St. Thierry finden sich tatsächlich einige Andeutungen dafür. In seinem Speculum fidei legt er großen Wert auf die übernatürlichen Faktoren in der Glaubensanalyse, die Gnade und den Heiligen Geist[112]; andererseits treten aber auch die mehr äußeren Vorbedingungen für den Glauben in Erscheinung, wie *revelatio, praedicatio, auctoritas*[113]. Zwar behauptet er einmal, daß es sogar ohne die Hl. Schrift eine Entfaltung des Glaubens geben könne[114], hebt demgegenüber jedoch ebenfalls hervor, daß Glaube und Bekenntnis des Glaubens *sub regula auctoritatis* ständen[115]. Damit ist freilich das Glaubensverständnis als solches noch nicht ausdrücklich unter die Regel der Autorität gestellt, obschon jenes doch nach ihm die Aufgabe hat, *paratum esse semper ad reddendam de fide rationem*. Etwas deutlicher wird die maßgebende Bedeutung der Kirche für den Glauben und für alles, was sich innerhalb der Linie des Glaubens abspielt, wenn Wilhelm von St. Thierry erklärt: *Forma fidei... verbis et ecclesiastica disciplinae institutis tradi potest hominibus ab hominibus*[116]. Aus diesen und ähnlichen allgemein lautenden Äußerungen läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß der kirchlichen Lehrverkündigung die gesamte Sphäre des Glaubens anvertraut wird und daß davon der subjektive Dogmenfortschritt der einzelnen Gläubigen nicht auszunehmen ist[117]. Wenn wir Anselm von Havelberg unberücksichtigt lassen, hat jedenfalls kein Theologe der Frühscholastik so sehr der Frage nach der Vermittlung des Glaubensverständnisses durch die Kirche seine Aufmerksamkeit geschenkt wie Wilhelm von St. Thierry.

[110] Siehe den Text aus Hugo von St. Viktor in Anm. 86. — Außerdem: Gilbert von Holland, In cant. cant. 4, 2 (PL 184, 27) mit dem Kommentar bei E. Gilson, Die Mystik des hl. Bernhard, Wittlich 1936, 253. — Selbst Petrus Lombardus kennt die *intelligentia fidei:* Sententiae III, dist. 24, 3 (ed. Quaracchi 506—507).

[111] Anm. 85, 86, 89.

[112] Z. B. Speculum fidei (PL 180, 371).

[113] Ebd. (PL 180, 371, 378).

[114] Speculum fidei: *Nam et homo fide, spe et charitate subnixus, eaque incorrupte retinens, non indiget Scripturis, nisi ad alios forte instruendos. Ita multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt* (PL 180, 384). — Vgl. dazu die Stelle aus Irenäus, Adversus haereses 3, 4, 1 (PG 7, 855—856), die aber Wilhelm von St. Thierry kaum gekannt haben wird.

[115] Speculum fidei (PL 180, 374).

[116] Speculum fidei (PL 180, 384).

[117] Siehe z. B. die Stelle aus dem Speculum fidei: *Licet enim pedetentim in fide proficiat, habitantem per fidem gerens in corde Christum, quaecumque fidei sua certa tenet scientia acclamante conscientia, et eam fidem firmissimo fovet amplexu, quam ei revelavit caro et sanguis* (d. i. durch die äußere *praedicatio* und die *auctoritas*), *et ad eam suspirat, quam revelat Pater, qui in coelis est* (PL 180, 379). Wenn Wilhelm von St. Thierry vorher davon spricht, daß beim Fortschritt auf die Autorität verzichtet werden müßte (Speculum fidei, PL 180, 373), so tut er das mit Berufung auf Jo 4, 42 und versteht es, ähnlich wie Anselm von Canterbury, nicht ausschließlich.

Systematische Darstellungen des Glaubens sind noch selten im 12. Jahrhundert. Drei Vertreter aus dieser Zeit, Hugo von St. Viktor, Anselm von Havelberg und Wilhelm von St. Thierry, konnten uns in etwa einen Einblick in die Anschauungen von damals geben. Sie stellen gewiß den Höhepunkt dessen dar, was überhaupt in der Frühscholastik erreicht worden ist. Bei Hugo von St. Viktor erscheint das Problem des Dogmenfortschritts noch mehr in der traditionellen Fragestellung, aus der heraus die Ansätze zu einer weiter fassenden Systematik nur langsam emporwachsen. Anselm von Havelberg hingegen offenbart schon eine gewisse Aufgeschlossenheit für das relativ Neue in der Glaubensentfaltung, indem er die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche herausstellt. Wilhelm von St. Thierry vereinigt die Ergebnisse der theologischen Erkenntnislehre der Frühscholastik in einer Art von Zusammenschau und nähert sich mehr der Sicht, welche die spätere Zeit an dem Thema herausgearbeitet hat.

Nach diesen Einzeluntersuchungen wird es nunmehr möglich sein, ein Gesamtbild der theologischen Anschauungen der Frühscholastik von ihrer Theorie des Dogmenfortschrittes zu entwerfen. Manches muß freilich dabei noch ungeklärt bleiben, weil wir es meistens nur mit Andeutungen zu tun haben und kaum mit einer ausgebauten Auffassung, und weil das eigentliche Problem selten ausdrücklich zur Sprache kommt und nirgendwo eine feste Terminologie sich zeigt. Wir sind also auf die Einzelaussagen angewiesen, die aber trotz aller Verschiedenheit gewiß gemeinsame Linien hervortreten lassen.

Der Inhalt dieses Gesamtbildes ist gekennzeichnet durch eine polare Spannung zwischen Gegensätzen, die noch nicht in einer ausgleichenden Synthese zusammengefaßt sind. Die beiden Pole werden dargestellt auf der einen Seite durch das lebendige Bewußtsein der Frühscholastik, der Offenbarung und der Väterlehre verpflichtet zu sein, und auf der anderen Seite durch ein tiefes Gespür für die beständige Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche und in ihrer Verkündigung. Die gegensätzlichen Aussagen laufen für gewöhnlich noch unverbunden und unvermittelt nebeneinander, und eine systematische Eingliederung befindet sich erst in den Anfängen. Mehr oder weniger haben alle Theologen des 12. Jahrhunderts Anteil an dieser Unausgeglichenheit, und insofern kann überhaupt von einer einheitlichen Auffassung die Rede sein. Die Aufgeschlossenheit für eine der Weiterentwicklung der Dogmen förderliche Tätigkeit des Heiligen Geistes erscheint am klarsten bei Anselm von Havelberg, der Versuch einer thematischen Zusammenfassung hat in Wilhelm von St. Thierry die meisten Fortschritte gemacht.

In diesem Gesamtbild verbirgt sich ein reiches und lebendiges Gedankengut der scholastischen Frühzeit. Manche Einzelheiten lassen das erkennen, auf die wir nicht zurückzukommen brauchen. Aber es kann auch nicht bestritten werden, daß eine bestimmtere Fassung des Problems und eine genauere Ausdrucksweise in der Sprache noch zu vermissen sind. Öfters wurde schon im Verlauf der Untersuchung auf die Eigenart der Frühscholastik hingewiesen, den ersten Anfang einer systematischen Theologie zu bilden, und darin liegt wohl vor allem der Grund für das Fehlen einer theologischen Prinzipienlehre, deren Aufgabe ja u. a. darin bestände, die Möglichkeit und die Verwirklichung eines Dogmenfortschrittes zu erörtern und in einer Theorie zu befestigen. Dazu kommt noch, daß die patristischen Vorarbeiten zu dem Thema wenig oder gar nicht bekannt waren, die Werke eines Irenäus, Tertullian und Origenes. Das Commonitorium des Vinzenz von Lerin hat, was am meisten zu bedauern ist, keinerlei Einfluß auf die frühscholastische Literatur ausgeübt[118]. Man beschränkte sich im 12. Jahr-

[118] J. de Ghellinck, Patristique et augment de tradition au bas moyen âge, a. a. O. 403f. — Siehe auch Grabmann, a. a. O. 277.

hundert fast ganz auf die Schriften des hl. Augustinus und suchte dessen Geisteshaltung nachzuahmen, die eine starke Traditionsgebundenheit mit einer gewissen Aufgeschlossenheit für neue Erkenntnisse verband. Schließlich und letztlich gab es im 12. Jahrhundert keine häretische Opposition, die wie der Gnostizismus im Altertum oder der Protestantismus in der Neuzeit ein tieferes Eingehen auf die Glaubensgrundlagen nötig gemacht hätte. Wenn wir diese Gründe in der rechten Weise werten, ist es eigentlich nur zu verwundern, daß die Frühscholastik in der Theorie des Dogmenfortschrittes so viel geleistet hat.

Die Bedeutung der herausgearbeiteten Ergebnisse würde noch besser zu Tage treten, wenn wir ihr die Weiterentwicklung der gleichen Gedanken in der Hochscholastik gegenüberstellen könnten, die kaum wesentlich über die Frühscholastik hinausgekommen ist[119]. Es handelt sich eben um ein recht schwieriges Problem der theologischen Erkenntnislehre. Ja, dieses hat selbst bis zum heutigen Tag noch keine vollendete und restlos befriedigende Lösung erfahren. Immer noch stehen sich da Gebundenheit an die Tradition und Aufgeschlossenheit für ein Neues unvermittelt gegenüber, mag man auch eine bestimmte Terminologie (objektiver und subjektiver Dogmenfortschritt, formell oder virtuell impliziertes Enthaltensein in der Offenbarung) festgelegt und manches zum Ausgleich der Gegensätzlichkeit gesagt haben. Demgegenüber ist die Leistung der frühscholastischen Theologie hoch anzuschlagen, die für ihre Zeit die grundlegenden Erkenntnisse des Problems schon ziemlich herausgearbeitet hat. Wir müssen ihr dankbar sein, daß sie bei aller Mangelhaftigkeit der einzelnen Lösungsversuche doch durch ihre beiden Thesen von der Traditionsgebundenheit der katholischen Wahrheit und von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der kirchlichen Lehrverkündigung die eigentliche Problematik des Themas vom Dogmenfortschritt klar genug geoffenbart hat. Darin liegt der überzeitliche Wert der frühzeitlichen Scholastik, und darin liegt auch ihr Wert für unsere Zeit, die bei der Beantwortung der alten und immer wieder neuen Frage weder die Traditionsgebundenheit zu einer Starrheit werden lassen darf, die jedes Leben und jede Entwicklung tötet, noch die Aufgeschlossenheit für eine charismatische Weiterführung der Kirche zu schwärmerischer Zügellosigkeit.

[119] Eine Ausnahme bildet Duns Scotus, auf den der Verf. in einer eigenen Arbeit zurückkommen will.

REZENSIONEN

Heinrich Maria Köster, Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage. (335 S.). Limburg 1950, Lahnverlag.

Wer dieses Buch gelesen hat und das vorausgehende Werk des Verfassers kennt (Die Magd des Herrn, Limburg 1947), dessen Vertiefung und Erweiterung „Unus Mediator" sein will (7), der wird es mit einem gewissem Recht für eine Pflicht der Höflichkeit und Loyalität halten, daß der Rez. auch zu diesem Werk Stellung nimmt. Der Rez. hatte nämlich zu dem erstgenannten Buch eine ausführliche Besprechung geschrieben (K. Rahner, Probleme heutiger Mariologie: Aus der Theologie der Zeit, hrsg. von G. Söhngen, Regensburg 1948, 85—113) und dieser Besprechung widerfährt hier die Ehre, so oft zitiert zu werden, daß der Rez. hier zum ersten und wohl letzten Mal der meistzitierte Autor in einem Buch ist. Aus äußeren technischen Gründen hat sich diese neue Besprechung zu unserem Bedauern etwas verzögert. Diese Verzögerung entspringt durchaus nicht daraus, daß wir das Buch für unbedeutend halten.

Denn sagen wir es gleich von vornherein: dieses Buch ist ein bedeutsames Werk. Es ist gut und lesbar geschrieben, es ist getragen von großen dogmengeschichtlichen Kenntnissen, es ist scharfsinnig, es ist entsprungen aus einer weiten und tiefen Kenntnis der Scholastik, ohne bloß eine Neuauflage dessen zu sein, was in der Schule immer schon gesagt wird, es ist fromm und nüchtern zugleich, es zieht in seine mariologische Fragestellung mit Recht (und in erfreulichem Gegensatz zu so manchen Büchern und Aufsätzen über solche Themen) wirklich all das aus dem Gesamt von Theologie und Dogma heran, was man im Auge haben muß, soll man etwas wirklich Sachdienliches über dieses Einzelthema schreiben. Damit ist aber auch gleichzeitig eine fast unüberwindliche Schwierigkeit für einen Rezensenten gegeben: wenn er nicht auch ein Buch schreiben will (was er nicht kann), dann ist es unmöglich, auf alle die vielen Dinge gebührend einzugehen, die hier zur Sprache kommen: allgemeine Theorie der Dogmen- und Theologieentwicklung, richtige Methode des theologischen Fragens, alle Fragen der Christologie und Soteriologie, wie Fragen nach dem „Selbstbewußtsein" Jesu, nach den verschiedenen Erlösungstheorien (worüber sehr viel Belehrendes und auch unabhängig von der mariologischen Frage Wichtiges gesagt wird), Fragen der grundsätzlichen Struktur der Erlösungsordnung und des Unterschiedes zwischen „objektiver" und „subjektiver" Erlösung usw. Dazu kommen natürlich dann die Fragen des eigentlichen Themas: die Stellung Marias im Ganzen der Erlösung, „ihr Platz", den sie Christus gegenüber einnimmt als (nach der Theorie des Verf.) diejenige, die im Namen der Gesamtmenschheit als Spitze der erlösungsbedürftigen Menschheit die Erlösung als alleinige Tat Christi entgegennimmt und so von seiten der erlösungsbedürftigen Menschheit zu der Christus trotz seiner wahren Menschennatur nicht gehört) den Bund zwischen Gott und dieser Menschheit schließt, die in Christus, der in dieser Hinsicht auf der Seite Gottes steht, das Bundes- und Heilsangebot des Vaters empfängt und es von ihrer Seite (eben objektiv: in Maria) annimmt. Ist so schon die Fülle der Thematik ein fast unübersteigliches Hindernis für eine unvermeidlich kurze Rezension, so liegt im konkreten Fall die Sache noch schwieriger: An sich läge es nahe, nun zur Kritik an der Kritik des Rez. wieder eine „Gegenkritik" zu schreiben, und im einzelnen mit vielen Zitaten genau zu sagen, wo nach der Meinung des Rez. er selbst oder Köster recht habe, worin der Rez. eventuell seine Kritik als Mißverständnis und eines Bessern belehrt zurücknimmt, wo er sie aufrechthalten zu müssen glaubt usw. Aber eben dies würde fast ein Buch fordern, einen Leser, dem es auf die Sache allein ankommt, wahrscheinlich nicht sonderlich interessieren und zu sehr nach Theologenrechthabereien aussehen, mit denen schließlich niemand gedient ist. Es ist ja auch bei solchen sublimen Dingen schwer zu sagen (schon rein psychologisch), ob man derselben Meinung geblieben ist oder sich fast unbewußt unter dem Einfluß der anderen Seite zu einer nuancierteren Ansicht „bekehrt" hat, ob das, was man natürlich „auch schon früher wußte", in dem, was man ausdrücklich sagte, genügend zur Geltung kam und in dieser Aussage einem immer genügend deutlich vorschwebte usw. Das gilt für die eine wie für die andere Seite. Es muß also dem Leser, falls er sich dafür interessieren sollte, überlassen werden, für sich selbst ausdrücklich festzustellen, ob der Verfasser oder der Rezensent oder

beide je nach dem Fall ihre Ansicht modifiziert und im Lauf des Gespräches, „den Rückzug angetreten haben" usw. Köster hat aufs Ganze den Eindruck, daß er durchaus auf derselben Meinung beharren könne. Der Rez. hat im ganzen hinsichtlich dessen, was er gesagt hat, dieselbe Ansicht, wobei er freilich betonen muß, daß er mit seiner früheren Besprechung gar nicht alles zum Thema sagen wollte und dies auch damals schon ausdrücklich betont hat (108f). Daher ist vielleicht erklärlich, daß die jetzige Besprechung einen anderen Eindruck macht als die frühere, die (vielleicht in einer gewissen Enge des kritischen Bewußtseins) nur die Punkte hervorhob, in denen der Rez. sich anderer Meinung wie K. glaubte.

Sagen wir daher zunächst hier ausdrücklicher als damals, worin wir dem Verf. zustimmen möchten: Eine wirkliche und in einem wahren (genauer zu bestimmenden) Sinn unmittelbare Mitwirkung Marias an der objektiven Erlösung gibt es. Sie wird vom Verf. sehr mit Recht (im Gegensatz zu den übrigen heute vielfach üblichen Deutungen der Rolle Marias als *coredemptrix*) nicht in einer Mitkonstituierung des erlösenden Aktes Christi gesehen, der vielmehr in dieser Hinsicht wirklich der einzige Mittler und zwar ausschließlich bleibt, sondern in einer „Entgegennahme" der Erlösung. Wir sind mit ihm auch darin einig, daß man diese Entgegennahme als (in einem genauer zu bestimmenden Sinn, in dem wir dann nicht ganz mit dem Verf. einig gehen) „im Namen der zu erlösenden Menschheit geschehend" bezeichnen darf und muß. Wenn wir einmal davon absehen, ob der Ausdruck „Miterlöserin" in jeder Hinsicht glücklich und ohne die Gefahr von wesentlichen Mißverständnissen ist (wo wir unsere Bedenken haben, die nur von einer amtlich festgelegten, vielleicht künftigen terminologischen Festlegung der Kirche behoben werden könnten), und wenn wir davon absehen, wie die genauere Begründung dafür sein soll (worauf noch zurückzukommen ist), dann sind wir mit K. derselben Meinung, sowohl hinsichtlich des Daß (einer unmittelbaren Mitwirkung Marias an der objektiven Erlösung) wie des Wie (daß sie nämlich in der Richtung einer Annahme der durch Christus allein gewirkten Erlösung zu suchen ist).

Wir meinen sogar, daß man hinsichtlich der Begründung dieser gemeinsamen These optimistischer sein kann als Köster. Während er in der *quaestio facti* (mindestens in seinem Buch und für seine eigene Themenstellung) einfach nur von einer, wenn auch noch nicht definierten, Glaubensüberzeugung der heutigen Kirche ausgeht und zu meinen scheint, daß sie aus den Daten der Schrift und der ursprünglichen expliziten Überlieferung nicht in einem logischen und historischen Beweis abgeleitet werden könne, möchten wir glauben, daß dies wohl möglich ist. Aber das ist eine andere Frage. Wie gesagt, vielleicht ist diese Gemeinsamkeit in der früheren Besprechung zu sehr im Hintergrund geblieben. Es ist so vielleicht nicht genügend deutlich geworden, was wir unbefangen und rühmend anerkennen möchten, daß der Köstersche Vorschlag einer „Mitwirkung" als „Annahme" der Erlösung (die durchaus noch zur „objektiven" Erlösung gerechnet werden darf) uns als eine durchaus glückliche und richtige Lösung der festgefahrenen Kontroverse zwischen den Parteien in dieser Frage zu sein scheint. Köster muß natürlich selbst sagen, ob ihm diese nun ausdrücklicher hervorgehobene Gemeinsamkeit der Auffassungen, die nach unserer Meinung zu bestehen scheint zwischen ihm und uns, durch die Vorbehalte und Kritiken, die wir schon damals machten und nochmals formulieren wollen, nicht so verdünnt scheint, daß sie nach seiner Meinung nur noch höchstens verbal bestünde. Aber vorläufig wollen wir das nicht hoffen. Und damit kommen wir zu den Vorbehalten zu der genaueren Ausgestaltung der (hoffentlich gemeinsamen) Grundthese, wie sie bei K. vorliegt.

Hier ist das Entscheidende nicht so sehr die Abschätzung der theologischen Bewegmöglichkeiten. Doch soll auch darüber ein kurzes Wort gesagt werden. So sehr zunächst seine allgemeinen Ausführungen über die Weise der Dogmenentwicklung, wie sie an den Tatsachen abzulesen ist und bei deren Charakterisierung er sich vor allem auf de Grand

maison und de Lubac berufe, aller Beachtung wert ist, so sehr die letzte Garantie der Legitimität einer solchen Entwicklung nicht in der Logik des einzelnen Theologen, sondern im faktischen Glaubensbewußtsein der Kirche, das von anderen Ursachen als der formalen Logik allein getragen ist, beruht, so meinen wir doch, daß die Bedeutung der Möglichkeiten einer logischen Explikation bei ihm etwas unterschätzt sind. Natürlich ist die Logik der ersten Findung auch auf diesem Gebiet nicht einfach identisch mit einem syllogistischen Schlußverfahren aus Obersätzen. Aber damit ist ja nicht gesagt, daß das schon Gefundene nicht wenigstens nachträglich durch ein solches Verfahren verifiziert werden könne. Selbst wenn das in vielen Fragen (z. B. der Mariologie) noch nicht in genügendem Maße geschehen sein sollte, so ist diese Tatsache (die man wohl nicht gut bestreiten kann) kein Argument, daß dies grundsätzlich nicht geschehen kann, sondern eine Erscheinung, die sich auch sonst nur zu oft ereignet, weil die Reflexion bei höheren Erkenntnissen dem globalen (und doch an sich durchaus logisch reflex machbaren) Erkennen nicht nur meistens nachhinkt, sondern sogar nie von diesem ganz und restlos eingeholt werden kann. Sodann meinen wir, daß gerade für unseren Fall (wie immer es mit der allgemeinen Theorie der legitimen Dogmenentwicklung bestellt sein mag) ein solcher sachlich genügender Beweis für unsere gemeinsame These möglich ist. Man muß nur die Theologie der Menschwerdung und die Rolle, die Maria nach dem Zeugnis der Schrift spielt, voll ausschöpfen und man muß dabei nur nicht vergessen, daß man Inkarnation und Kreuz nach dem Zeugnis der Schrift nicht für zwei getrennte Größen halten darf (wobei die erste höchstens die Konstitution eines Erlösers wäre, nicht aber der Anfang der Erlösung durch das Kreuz selbst, weil ein Kommen in das Fleisch der Sünde und des Todes wesentlich implizierend) und man braucht nur nach der Schrift daran festhalten, daß Maria auch unter dem Kreuz bei ihrem Ja der Inkarnation blieb (was doch wohl aus der Schrift selbst sich ergibt), dann scheint mir ein Schriftbeweis für die Grundthese nicht mehr unmöglich. Aber all das müßte natürlich genauer ausgeführt werden, was hier nicht möglich ist.

Der Unterschied zwischen K. und der Meinung des Rez. liegt vielmehr hauptsächlich anderswo. Er liegt in der Frage, wie diese Annahme der Erlösung „im Namen des Menschengeschlechtes" genauer zu denken ist. Man könnte auch fragen: wo und durch welchen Akt Marias sie eigentlichst vollzogen wurde. K. antwortet (wir vereinfachen ein wenig, aber wohl ohne eine Schädigung seines Grundgedankens, wenn wir das Ja Marias bei der Menschwerdung übergehen): unter dem Kreuz durch eine Annahme der objektiven Erlösung, die der Sohn allein erwirkt, der Vater und der Sohn der Menschheit anbieten, und die nun von Maria als der personalen Spitze der erlösungsbedürftigen Menschheit angenommen wird, ohne daß dadurch natürlich die Annahme nach der Absicht K.s von seiten des Einzelnen überflüssig gemacht werden soll. Worin dieser Annahmeakt genauerhin besteht, darüber, so haben wir den Eindruck, sagt uns K. nichts mehr. Denn die Erklärung, daß ein bipolares personales Verhältnis zwischen Gott und Menschheit besteht, das eine Annahme des Heils- und Bundesangebotes durch Gott auch von seiten des Menschen fordert, daß Gott das Heil der Gesamtmenschheit (d. h. ja vorsichtig mindestens zunächst einmal: allen Menschen) anbietet, all das trägt für unsere eben gestellte Frage, wie mir scheint, nichts aus. Die Frage aber scheint mir die zu sein: Ist diese Annahme als distinkter und vom Akt in Nazareth eigentlich und sachlich verschiedener Akt denkbar, ohne daß man (gegen den Willen K.s) doch wieder in jene Theorie der *corredemptrix* zurück muß, die K. (und nach unserer Meinung mit Recht) ablehnt, die Theorie nämlich, daß das Opfer Christi nur mit einem es begleitenden *meritum de congruo* als Mitkonstitutivum des Erlösungsopfers selbst Gott angenehm war und nur so von ihm angenommen wurde, so daß Maria eben in diesem Sinn „Miterlöserin", d. h. Mitbewirkerin der Erlösung aller (außer ihrer selbst) war? Die Annahme unter dem Kreuz muß doch etwas bewirken. Sie soll nach K.s sehr richtiger Meinung nicht das durch Christi Opfer allein bewirkte Heil „mitbewirken", sondern dessen Frucht als schon in der objektiven Heilsordnung bewirkte „annehmen"; ihre Annahme soll nicht den angebotenen Gegenstand mitkonstituieren, sondern ihn eben „annehmen". Und zwar in der Dimension

der objektiven Erlösungsordnung. Nun gibt es zweifellos so etwas wie eine Annahme des angebotenen Heiles. Jeder von uns muß sie vollziehen, soll er nicht verloren gehen. Aber gibt es eine Annahme für andere? Ich möchte antworten: eine solche Annahme gibt es nur in zwei denkbaren Fällen: entweder vollzieht der so Annehmende einen Akt, der (aus Gründen, deren mehrere denkbar sind) juridisch, moralisch der Akt dessen ist, für den die Annahme stattfindet; oder der Akt der „Annahme" schafft eine Wirklichkeit (Situation usw.) derart, daß durch diesen Akt für die Handlungsmöglichkeit des anderen (dessen, „für den" „angenommen" wird) eine Wirklichkeit als objektive Voraussetzung geschaffen wird, durch die jenes Handeln modifiziert wird und auf der es aufruht. (So z. B. wenn jemand „im Namen" eines anderen, ohne daß dieser davon etwas weiß oder dazu autorisiert hat, dessen Ochsen aus dem Brunnen zieht, seinen anschleichenden Feind rechtzeitig einsperren läßt usw. der Akt des Handelnden ist nicht Akt des zweiten; aber er kann von absoluter Bedeutung für den zweiten und dessen Handeln sein.) Andere Möglichkeiten „in Namen eines andern zu handeln", kann ich mir schlechterdings nicht denken. Und man darf hier ruhig von solchen rationalen Voraussetzungen ausgehen, weil nichts vom Dogma her gebietet, sie zu modifizieren oder sie für ungenügend zu halten, sondern das (gemeinsame) Ziel von K. und uns durchaus unter diesen Voraussetzungen erreichbar bleibt, wie uns scheinen will.

Nun, die erste Supposition kommt in unserem Fall nicht in Betracht: es läßt sich nicht beweisen, daß Maria in diesem Sinn in unserem Namen gehandelt hat oder handeln konnte. Man sähe in diesem Fall nicht mehr wirklich ein, daß und warum die einzelnen Menschen selbst auch noch einmal annehmen müßten. (Nebenbei: selbst wenn, was wir für falsch halten, bei der Erbsünde dieser Fall vorläge — „Gesamtakt des Geschlechtes in Adam" —, dann wäre er auch von daher nicht für unseren Fall empfehlenswert; denn dieser „Akt" wäre dann auf jeden Fall unsrer, auch wenn wir ihn nicht — was wir doch hinsichtlich der Erlösung müssen — auch als einzelne ratifizieren würden.) Überdies will ja auch K. offenbar in letzter Intention die Sache nicht so gedacht wissen, wenn wir auch den „Verdacht" nicht ganz überwinden können, daß diese Vorstellung doch bei ihm mitschwingt und er von da her (unreflex) die Sachlage für klarer und verständlicher hält, als sie tatsächlich ist. Es bleibt also die zweite Voraussetzung übrig: Maria setzt unter dem Kreuz in dem Sinn einen Akt der Annahme, daß seine objektive Wirkung im voraus zu der immer noch notwendigen Annahme der einzelnen, eine Wirkung hervorruft, die von ihrem Annahmeakt verschieden ist, die für alle entscheidend heilsbedeutsam ist und (wenn man will) „Angenommensein" der Erlösungsfrucht für alle (und in etwa: „von" allen) genannt werden kann. Nun fragt es sich aber: Kann man das unter dem Kreuz als solchem allein geschehen denken und wie? Uns scheint, daß man nur antworten kann: Das kann man nicht. Nicht als ob Maria nicht mitgelitten hätte, oder nicht die Erlösung als ihre gewußt hätte und als die der ganzen Menschheit, nicht als ob man nicht von einer Annahme ihrerseits dieser Erlösung sprechen müßte, soweit diese in der Ordnung ihrer subjektiven Erlösung geschieht. Aber worin soll diese Annahme bestehen, insofern sie für uns geschieht? Annahme bewirkt doch ein Angenommensein. Worin besteht dieses Angenommensein in unserm Fall? Man kann zunächst darauf antworten: darin, daß Gott den übrigen Menschen dieses von Christus gewirkte Heil nur zu geben bereit ist, insofern es auch von Maria „angenommen" ist. Ihr Annahmeakt würde dann nicht von ihm Verschiedenes bewirken, sondern er als solcher in sich (als Ja zur Erlösung Christi) wäre die Voraussetzung dafür, daß Gott den übrigen das Heil Christi zuzuwenden gewillt ist. Das aber wäre eben wieder, wenn auch unter anderen Worten, die übliche Theorie der *corredemptrix*. Denn es würde besagen, daß der angebotene Heilswille Gottes (als angebotener) erst voll konstituiert

wäre, insofern Gott auch auf den verdienstlichen Akt Marias unter dem Kreuz als verdienstlichen (wenn hier auch „Annahme" genannt) blickt. In der Ordnung der Wirkursächlichkeit wäre Christus nicht mehr der einzige und alleinige Mittler, sondern Maria wäre in der Konstitution des angebotenen Heiles selbst (wenn auch nur untergeordnete) Mitursache, denn von einem auch nur angebotenen Heil kann man doch nur reden, wenn Gott bereit ist, es auch den Einzelnen als solchen zu geben (wenn auch allen, und so eben der ganzen Menschheit), will man nicht eine höchst problematische und (wie wir glauben) auch höchst überflüssige Hypostasierung der Gesamtmenschheit vornehmen, die zunächst einmal im eigentlichen Voraus zum Willen Gottes den einzelnen gegenüber der „Adressat" dieses Angebotes wäre (der dann merkwürdigerweise doch wieder von einem Einzelnen durch einen historischen Akt vertreten werden müßte).

Leugnen wir also, daß Maria das angebotene Heil im Namen der Menschheit angenommen hat, wie K. meint, der sagt, wir bewiesen (gegen unseren eigenen Willen) zu viel, also nichts? Nein. Reflektieren wir zunächst auf das Mysterium der Inkarnation ganz für sich! Dort hat Maria zweifellos einen Akt gesetzt, der ohne jede Schwierigkeit unserer zweiten Supposition entspricht: sie hat durch ihr Ja zur Menschwerdung eine Tat gesetzt (eine Annahme vollzogen), die ein objektives Ergebnis hatte, das von ihrem Ja verschieden ist: die Menschwerdung. Diese aber verändert wesentlich die ganze Heilssituation aller Menschen, und zwar zu unserem Heil. Es ist durch sie eine Wirklichkeit gegenwärtig, auf der unser Heil aufruht. Diese Wirklichkeit muß von uns natürlich angenommen werden, aber sie kann nur von uns angenommen werden, weil sie durch die in einer ganz anderen Dimension liegende „Annahme" Marias (ihre aktive „Empfängnis") im voraus zu unserer Annahme eben zunächst einmal „da ist" und dasein muß. Man kann nun zweifellos überall dort, wo jemand durch seinen ihm allein persönlich zukommenden und von ihm allein zu verantwortenden Akt eine Wirklichkeit setzt, die als solche sich zugunsten eines dritten auswirkt, sagen (mindestens wenn der erste vom Nutzen des dritten weiß und ihn mitbeabsichtigt hat), daß er „im Namen" des dritten gehandelt hat, auch wenn man gar nicht sagen kann, daß dieser selbst als solcher der Akt dieses dritten ist (oder irgend einer — doch etwas mythischen — Gesamtperson). Hat also Maria in diesem Sinn bei der Menschwerdung durch die Annahme des Heilsmittlers zugunsten aller gehandelt, dann kann und darf man sagen (weil man es kurz gar nicht anders ausdrücken kann): sie hat im Namen der Gesamtmenschheit das Heil aller angenommen.

Nun wird man einwenden: Das wissen wir alle schon und das haben immer alle Theologen gesagt; aber diese Mitwirkung bei der Erlösung ist doch nur eine „remote", mittelbare und indirekte; sie erklärt nichts von einer Mitwirkung unter dem Kreuz, die doch anscheinend von der Tradition und dem wachsenden Glaubensbewußtsein der Kirche gesehen wird. Zunächst einmal: Diese eben gefaßte Mitwirkung ist sicher eine solche in der Ordnung der objektiven Erlösung. Denn sie geht dem subjektiven Ergreifen des Heils durch den Einzelnen in seinem Glauben und Lieben voraus; sie trägt zur Konstitution des objektivierten Heilswillens Gottes bei, insofern er ein bloß angebotener ist, d. h. insofern er sich dem Menschen zuwendet im voraus zur Frage, ob er von seiten des einzelnen Menschen erwidert wird.

Was heißt es nun aber, wenn gesagt wird: diese Mitwirkung ist nur eine mittelbare und entfernte? Zunächst könnte man an die Adresse K.s (falls er diesen Einwand machen würde) sagen: in irgend einem Sinn ist jede Mitwirkung mittelbar, die nicht teilnimmt an der Wirkursächlichkeit der Heilstat als solcher, insofern diese als auf den Heilswillen Gottes selbst (als physische oder moralische Ursache) einfließende Wirkursache gedacht werden muß. Soll das aber nicht der Fall sein (weil in dieser Hinsicht Christus der alleinige Mittler bleiben soll oder sogar muß) und will man alles, was nicht erste Ursache ist, „mittelbar" nennen, dann gilt eine solche Mittelbarkeit auch für die von K. konzipierte „Miterlöserschaft": sie bewirkt ja diese Erlösung nicht, sondern „nimmt" sie nur an. Freilich ist das nach K. notwendig. Aber dies ist ja auch bei der Mitwirkung bei der Inkarnation der Fall. In beiden Fällen müßte man also die Mitwirkung „mittelbar" oder in beiden Fällen in gleicher Weise „unmittelbar" nennen. Aber das nur nebenbei; der Haupteinwand wird von der üblichen Theorie der Miterlöserschaft kommen. Hier ist nun folgendes zu sagen: Wenn man nur die Ursächlich-

keit eine unmittelbare Miterlöserschaft nennen will (eine letztlich terminologische Entscheidung), die mitkonstitutive moralische Mitursache des genugtuenden Aktes am Kreuz selbst ist, durch den der Heilswille Gottes hervorgerufen wird (oder, wenn man will, genauer: in Hinblick auf den Gott unser Heil will), dann ist natürlich in dieser unserer und K.s Meinung die Mitwirkung Marias keine „unmittelbare". Aber die Frage ist ja gerade, ob es in diesem Sinn eine unmittelbare „Miterlöserschaft" geben könne, wenn es in einem wahren und deutlich greifbaren Sinn nur den einen Mittler geben soll. eine Frage, die ja nicht nur von uns und Köster, sondern auch von Semmelroth, Lennerz, Coppens und all den übrigen Gegnern der heute vielfach vertretenen Theorie einer Miterlöserschaft Marias verneint wird.

Die wirkliche Frage ist die, ob man die Wirklichkeit richtig und voll zu Gesicht bekommt, wenn man eine solche Mitwirkung nur „mittelbar" nennt, und die, was dann Maria unter dem Kreuz in der Ordnung der objektiven Erlösung noch zu bedeuten hat. Beide Fragen hängen zusammen. Zunächst scheint die Rede von der bloß „mittelbaren" Mitwirkung zur Erlösung bei der Menschwerdung stillschweigend von einem verkürzten Verständnis der soteriologischen Bedeutung der Menschwerdung auszugehen: man betrachtet die Menschwerdung stillschweigend als die Konstitution eines solchen, der (wenn er will und soll) erlösen kann, so etwa wie die Mutter Napoleons eben jemand geboren hat, der das Zeug hatte, ein Napoleon zu werden, was aber, wenn er es wurde, in sich wieder eine ganz andere Sache ist. So ist es aber gerade nicht. Christus mußte für uns sterben, um die Erlösung zu vollbringen. Aber darüber war schon eindeutig in der Menschwerdung selbst entschieden. Er kommt ins Fleisch der Sünde und des Todes, er tritt so in die Menschheit ein, daß sein aus seinem Wesen als Gottmensch erfließendes Tun notwendig erlösende Wirkung für die Menschheit hat; die Annahme seines Tuns für die Menschheit von seiten Gottes ist in der konkreten Heilsordnung in dem Willen des Vaters zur Menschwerdung schon unweigerlich enthalten, usw. Wenn man also dann und zwar mit gutem Recht (um die gesagten Sachverhalte auch in einer kurzen Terminologie explizit zu fassen) dort von einer unmittelbaren Mitwirkung mit der Erlösung spricht, wo ein Faktum konstituiert wird, das — wenn auch nur in seiner vollen Entfaltung, Durchführung und Auswirkung — die Erlösung selbst schon eindeutig und unausweichlich in der Welt anwesend macht (im Gegensatz z. B. zu den heilsgeschichtlichen Taten der Patriarchen, die diese Eigenschaften nicht haben und darum wirklich nur „mittelbar" die Erlösung Christi vorbereiten), dann hat es einen sehr guten Sinn und ein sehr gutes Recht, von einer unmittelbaren Mitwirkung Marias zu der Erlösung durch ihr Ja zur Menschwerdung zu sprechen. Denn durch sie hebt der eine und unteilbare Vorgang an (durch die empfangende Annahme des Erlösers, der als menschgewordener schon wesentlich Erlöser genannt werden muß und nicht bloß ein solcher ist, der erlösen kann), durch den wir erlöst wurden, und ohne sie geschah er nicht. Es hat also sein gutes und in der Sache (der entscheidenden soteriologischen Bedeutung der Menschwerdung, die man natürlich genauer begründen könnte) selbst gelegenes Recht, wenn man das Ja Marias als unmittelbare Mitwirkung an der Erlösung bezeichnet: unmittelbare Annahme der Wirklichkeit, in der die ganze Erlösung schon beginnt, weil alles Spätere in ihr schon formal prädefiniert ist.

Aber wie ist es dann mit Maria unter dem Kreuz? Zunächst ist zu sagen, daß das Ja Marias schon bei der Menschwerdung ein Ja ist, das geschieht zu dem, der sein Volk erlösen soll von seinen Sünden. Wir werden exegetisch nicht genau sagen können, wieweit und in welcher genauen Weise Maria die Tragweite dieses Hinweises auf den erlösenden Tod des Herrn verstanden hat und damit in ihrem Ja auch ein Ja zum Tod des Herrn explizit gegeben hat. Aber davon abgesehen: sie überantwortet sich so schlechthin bedingungslos der Verfügung Gottes und jede solche Überantwortung ist ganz im allgemeinen schon eine Übergabe an das Unübersehbare, daß, weil Maria sich bedingungslos Gott zur

Verfügung stellte, ihr Ja ihrer sittlichen Bedeutung nach (als restloses Ja des Glaubens in das Dunkle) auf keinen Fall geringer ist, als wenn sie (was nicht als unmöglich behauptet, sondern dahingestellt sein soll) ihr Ja in einem vollen und expliziten Wissen von der kommenden Weise der Erlösung gegeben hätte. Dies allerdings, so will uns scheinen, unter einer Voraussetzung: daß nämlich Maria bei ihrem Ja blieb. Hätte sie es zurückgenommen (im Unglauben, wie etwa die Jünger), dann wäre das nicht nur für sie selbst von entscheidenden Folgen gewesen, sondern ihr Ja in Nazareth hätte sich dadurch selbst als nicht der Bedeutung der damaligen Stunde angemessen erwiesen (wenn das auch erst gewissermaßen nachträglich ans Licht gekommen wäre); es hätte sich gezeigt, daß sie nicht ein Ja damals gesagt hätte, das wirklich ihrem sittlich personalen Gewicht der objektiven Bedeutsamkeit dessen, was sie effektiv durch dieses Ja eingeleitet hatte, entsprochen hätte. Es hätte sich gezeigt, daß ihr Ja gewissermaßen nur okkasionell mit der sachlichen Bedeutung des Menschwerdungsereignisses verbunden gewesen wäre, nicht aber in genauer Entsprechung zu dem gestanden hätte, was damals geschah, sie hätte also gar nicht eigentlich ihr Ja zu dem gegeben, was damals geschah, sondern zu etwas und in der Weise, wie es ihrer eigenen Auffassung entsprochen hätte. Das aber war eben der Würde dieser Stunde und der Bedeutung des Ja, das dieses absolute Heilsereignis herbeiführen sollte, nicht angemessen. Sie sollte vielmehr in Helle oder Dunkel wirklich genau zu dem Ja sagen, was damals begann, zu dem Kommen des menschgewordenen Sohnes des Vaters in das Fleisch der Sünde und in den erlösenden Tod. Man muß sich hüten, den Inhalt und den Zeitmoment dieses Ja zu atomisieren und abzutrennen von dem, was sie nur in einem sehr äußeren Betracht „später" getan hat. Was sie früher getan hat (eben dieses selbst), kommt in dem, was sie „später" tut, erst zu seiner eigenen Vollendung und zur vollen Erscheinung und im Späteren zeigt sich (für sie und uns selbst) erst, was sie „früher" tat. Man denke sich das Ja eines Menschen bei einem Eheabschluß zu einem anderen Menschen: was er später tut, ist erst die Erscheinung und das Zusich-selber-kommen dessen, was er bei dem Ja des Eheabschlusses eigentlich tun wollte und tun sollte: das Ja zu dem konkreten und vorläufig noch unübersehbaren Leben des anderen. Ein solches eine und nur im Lauf des Lebens in der geschichtlichen Entfaltung zu seiner eigenen vollen, wenn auch schon im Anfang intendierten, vollen Wirklichkeit kommendes Ja braucht darum, soll es werden, was es ist, das Spätere. Man kann nicht sagen, das frühere Ja wäre genau dasselbe gewesen, auch wenn das Spätere nicht gekommen wäre. Das ist im Geistigen noch viel weniger wahr, als wenn man sagen würde: eine Eichel hat es nicht nötig, ein Eichbaum zu werden, weil die Eichel doch schon eine Eiche ist. Nur weil wir bei geistigen Akten im Gegensatz zu substantiellen Dingen es viel leichter fertig bringen, aus einer und derselben w e r d e n den Wirklichkeit mehrere an verschiedenen Zeitpunkten festgenagelte Wirklichkeiten zu machen, kommen wir zu solchen der Wirklichkeit sehr inadäquaten Vorstellungen und trennen so in unserem Fall das Ja in Nazareth und das Ja unter dem Kreuz. In Wirklichkeit handelt es sich um die eine ganze Zustimmung der Jungfrau zu der einen und eine einheitliche und im Anfang des Ganzen schon gegebene Struktur besitzenden Erlösungswirklichkeit des Herrn, eine Zustimmung, die diese Phasen durchlaufen mußte, damit sie selber sei und als das erscheine, was sie war und sein sollte, die radikale Zustimmung zu dem Christusereignis in seiner ganzen Breite, durch welche Zustimmung dieses dadurch für uns „angenommen" wurde, daß es eben durch diese Zustimmung in der Welt anwesend war. Es hat also keinen Sinn und verwirrt nur das Problem, wenn man gesondert fragen will: was bedeutet das Ja Marias unter dem Kreuz für die Erlösung am Kreuz und dabei beides für sich nimmt, d. h. abgetrennt von Menschwerdung und Ja in Nazareth. Aber daß Maria glaubend unter dem

Kreuz stand (was doch auch bei der bescheidendsten Exegese von Jo 19 von dem theologischen Hintergrund her, der bei Jo hinter allem steht, was er berichtet gesagt werden kann), das ist damit doch sehr wichtig: es zeigt, daß sie die Glaubende war und blieb, daß sie in Nazareth wirklich ein Ja zur Menschwerdung in den Tod hinein gesprochen hatte, es zeigt, daß Maria damals ein (wenn wir einmal so sagen dürfen) soteriologisches Ja gesprochen hatte. Sie hat unter dem Kreuz kein eigentlich neues Ja gesprochen, aber ihr eines Ja zu Ende gesprochen, das eine Ja, von dem wir schon gesagt haben, daß wir es unbedenklich nur „unmittelbaren Mitwirkung" an der Erlösung rechnen dürfen und zwar (nochmals) in der Weise, daß sie durch dieses Ja diese eine Erlösungswirklichkeit für uns alle (und in diesem Sinn „in unserem Namen") in die Welt aufgenommen, wenn auch in keiner Weise geschaffen und bewirkt hat.

Fassen wir dieses eine Ja (von Nazareth bis zum Kreuz) so auf, dann sehen wir sofort auch den Unterschied zu Köster, auf den es uns ankommt: die Annahme hat wirklich ein Objekt, sie kann wirklich ein Angenommensein bewirken, das man inhaltlich bestimmen kann: eben die Anwesenheit des Erlösers in der Welt und in dem Geschlecht, mit dem er dadurch solidarisch wird, daß er in Schoß Marias uns „homousios" wird. Der Annahmeakt schwebt nicht in sich, er bewirkt eine reale Größe, die, weil sie in sich kein personales Verhalten ist, auch nicht einmal in Gefahr kommt, den personalen Annahmeakt bei den einzelnen überflüssig zu machen. Die beiden Annahmen liegen von vornherein in zwei ganz verschiedenen Ebenen: bei Maria die Annahme dazu, daß das objektive Heil in der Welt da ist und so überhaupt Gegenstand einer Heilsaneignung der einzelnen werden kann; bei den einzelnen Menschen (natürlich auch für Maria insofern sie selbst ihr eigenes Heil wirkt) Annahme des objektiv und gegenständlich in der Welt schon anwesenden und fordernden Heils in die Dimension des einzelnen Lebens und subjektiven Heils hinein. Bei K. hingegen wird man, weil kein realer Terminus und Effekt der Annahme Marias bezeichnet werden kann, den Eindruck nicht ganz los, die Annahme Marias sei nur eine Doppelung dessen, was eben Aufgabe des einzelnen selbst ist, der allein etwas zu tun hat, wenn einmal das Heil als konstituiertes und allen angebotenes da ist, wobei umgekehrt nicht einsichtig wird, warum ein solches in sich auf alle Menschen hin schon konstituiertes Heil nochmals zuerst vom Ganzen der Menschheit (in Maria) angenommen werden müsse, bevor es der einzelne ergreifen kann.

Daß bei dieser unserer Deutung die Frage leichter als bei K. wird, woher man das Ganze wisse (eine Frage, die auch noch einen Sinn und ihre Notwendigkeit hat, wenn man das Daß an sich, dogmatisch gesehen, aus dem aktuellen Glaubensbewußtsein der Kirche schon für entschieden hält), ist wohl einleuchtend. K. verzichtet (und wohl doch nicht nur methodisch für seine eigene Thematik) auf einen Schriftbeweis seiner Deutung der Ereignisse in und durch Maria unter dem Kreuz. Unsere Deutung scheint uns genügend einleuchtend sich aus einer schlichten Exegese der Verkündigung zu ergeben (was natürlich weiter dargetan werden müßte) und als Deutung von Jo 19 unmittelbar nicht mehr zu postulieren, als daß Maria mit einem gläubigen Ja unter dem Kreuze steht. Alles weitere folgt dann aus dieser allein unmittelbar der Schrift entnommenen Voraussetzung mit sachlicher Folgerichtigkeit.

Man könnte nun sagen, K. geht auf alle diese Fragen gar nicht ein, weil er ja in seinem neuen Buch über das genauere Wesen der „Annahme" Marias unter dem Kreuz keine weiteren Aufschlüsse über „Die Magd des Herrn" hinaus gibt, er sei also wenigstens vorläufig weder als Anhänger noch als Gegner dieser hier vorgetragenen Deutung anzusprechen. Das kann man in gewissem Sinn zugeben. Aber so vorsichtig K. gerade jetzt über die Annahme der objektiven Erlösung durch Maria als Spitze der erlösungsbedürftigen Menschheit redet, so sehr er ausdrücklich gegen eine „platonisierende" Ausdeutung seiner Theorie protestiert, die in der „Magd des Herrn" doch sehr nahelag

so liegt doch immer noch seine Theorie in der Richtung eines „Aktes für alle", nicht in der einer „Wirkung eines Aktes für alle" (wenn wir einmal die beiden Theorien so kurz charakterisieren dürfen, wobei das „für" in der zweiten Formel von Wirkung und nicht unmittelbar von „Akt" abhängig gemeint ist). Denn nur unter dieser Voraussetzung sieht man ganz ein, warum K. seine ganze und wirklich tiefe theologische Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn glaubt aufbieten zu müssen, um zu beweisen, daß Christus selbst für diesen Akt der Annahme als Subjekt nicht in Frage komme: die ganzen Ausführungen über die verschiedenen soteriologischen Theorien, über das Bild Christi und seiner Stellung in bezug auf den Vater und die Menschen, über die Eigenart, die dem geistigen Leben Christi zukommt wegen und in der hypostatischen Union, all dies und manches mehr, soll doch dartun, daß ontologisch und geistig Christus an einem Platz steht, der ihn nicht geeignet sein läßt, den Akt der Annahme seines durch ihn vom Vater her angebotenen Heils für die erlösungsbedürftige Menschheit zu setzen, sondern daß in dieser Hinsicht ein Platz für Maria ausgespart bleibe. Wenn wir unsere Theorie als eine mögliche und die Grundposition K.s auch wahrende Deutung der Ansicht K.s voraussetzen, wäre all das gar nicht nötig. Wenn Christus durch Menschwerdung in dem konkreten Sinn: als Kind und zwar aus dem Geschlecht Adams durch die freie Zustimmung einer Mutter, als die Erlösungswirklichkeit in die Welt kommen will, dann ist es ja selbstverständlich, daß dazu ein Annahmeakt dieser Erlösung „im Namen der Menschheit" notwendig ist, den Christus selbst nicht setzen kann. Der Akt der „Annahme" durch Maria, wie Köster ihn sich denkt, muß also offenbar doch ganz anders gedacht sein. Und er hat dann alle die Schwierigkeiten, die wir oben hervorgehoben haben.

Es ist aus den eingangs gesagten Gründen nicht mehr möglich, auf all das Tiefsinnige, historisch scharf Beobachtete, da und dort aber teilweise auch Anfechtbare (anfechtbar nicht so sehr, weil etwa falsch, sondern weil nur unter einer Perspektive gesehen) einzugehen, das in den (sehr lesenswerten!) Ausführungen K.s über die verschiedenen Theorien in der Soteriologie, über das Wesen der hypostatischen Union und die daraus folgenden Probleme über das geistige Verhältnis Christi zum Vater gesagt wird. Nur einige kurze Bemerkungen seien gemacht, die die Lektüre K.s selbst voraussetzen müssen. Wenn das Bild Christi nach der Schrift in dessen Verhältnis zu den Menschen und zum Vater gezeichnet wird, dann wird nach unserem Eindruck etwas einseitig auf solche Gewährsmänner zurückgegriffen, die aus ihrem Thema und Ziel heraus (Tillmann z. B.) gerade den Unterschied Christi und unserer Stellung zum Vater herausarbeiten müssen, weil sie eben das Zeugnis Christi über seine substantielle Gottessohnschaft im Gegensatz zu uns anderen Menschen zum Thema haben. Es gibt doch auch eine andere Seite: das Kreatürlichkeitsgefühl, das Jesus bezeugt: er betet, er fühlt sich vor einem inappellablen Willen des Vaters stehend, er bangt vor dem Tod usw. Selbstverständlich will das K. nicht leugnen. Aber man kann doch sagen: wenn K. selbstverständlich weiß, daß der Sohn auch uns bloßen Menschen „homousios" ist und wenn er (mit Recht) betont, daß der ontischen Verfassung eines Seienden auch seine geistige Aktualität entspricht, dann sieht man nicht recht ein, warum nicht auch gesagt werden kann, daß Christus in einem wahren Sinn auch auf unserer Seite stehe mit Akten, die den unseren entsprechen (weil in einer inkonfusen Natur gelegen), und die Liebe des Vaters „annehme": in Demut, in Gehorsam, in Anbetung, in einem wahren Gefühl des Begnadetseins durch die Liebe Gottes. Ob diese Seite in der Schrift unmittelbar so deutlich ist oder nicht (wir meinen sie sei genügend deutlich; man muß z. B. nur einmal die Theologie der Apostelgeschichte lesen), das ist schließlich nicht einmal letztlich entscheidend: Der Sohn ist wahrhaft Mensch geworden und darum hat er solche menschliche Akte und man kann sie (von der Frage einer klaren Terminologie einmal abgesehen) in einem wahren Sinn als Akte der Annahme der väterlichen Liebe durch den Sohn als auf „unserer Seite stehend" auffassen.

Karl Rahner S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Altes Testament

Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. Athanasio Miller O. S. B. secretar pontificiae Commissionis Biblicae completis LXX annis oblata cura Adalber Metzinger O. S. B. professoris s. Scripturae in pontificio Instituto S. Anselm de urbe (Studia Anselmiana philosophica theologica edita a professoribus Inst tuti pontificii S. Anselmi de urbe, fasc. XXVII—XXVIII). 8° (VIII u. 511 S. Romae 1951, Orbis Catholicus, Herder. — Freunde und Schüler haben den verdienten Schriftforscher und Mitglied der päpstlichen Bibelkommission P. Athanasius Miller O. S. B. als Festgabe zum 70. Lebensjahre einen stattlichen Band biblischer und orientalischer Studien überreicht. Wir schließen uns den Glückwünschen von Herzen an. Von den Arbeiten seien einige herausgegriffen die den Berichterstatter als Alttestamentler besonders interessieren. So beleuchtet Kardinal Tisserant in den „Notes sur l'histoire des Patriarches" mit verschiedenen Sippengebräuchen bei den Ubangi-Schari im Kongogebiet manche Vorkomm nisse bei den Vorvätern Israels. Erzbischof Alfrink findet in der Erzählung vo Achan (Jos 7), daß sich eine größere Anzahl Israeliten am Banngut vergriffen hat und Achan nur zur Verurteilung ausgelost wurde, da man nicht alle Schul digen hinrichten konnte. Scheitert aber diese Erklärung nicht an Jos 22, 20 wo Phinees den Achan als den einzigen Schuldigen bezeichnet? P. Johannes Schilden berger O. S. B. legt den kunstvollen Aufbau des Sm-Buches dar und erweist es so als einheitliches Werk aus einem Guß. Die Erklärung, daß einander widersprechende Berichte nur der Schilderung des Milieus dienen und keine geschichtlichen Angaben sein wollen, überzeugt freilich nicht recht. Es ist nicht recht glaublich, daß gerade die Israeliten, die im Vergleich zu anderen Völkern des alten Morgenlandes einen auffallend entwickelten Sinn für Geschichte be saßen, den Widerspruch zwischen zwei Erzählungen etwa von den beiden Be rufungen Davids an den Königshof nicht bemerkt und sich nicht gefragt haben sollten, welche von beiden nun eigentlich wahr sei. Man wird die Lösung solcher Schwierigkeiten wohl anderswo zu suchen haben. Msgre. Fruhstorfer behandelt den Erlaß Artaxerxes' I. (Esdr 7. 8) als „alttestamentliches Konkordat". Dabei wäre allerdings zu bemerken, daß ein Konkordat ein zweiseitiges Abkommen ist, während es sich hier um eine einseitige Verordnung des persischen Königs handelt. Interessant ist auch der Beitrag von P. Vaccari: Lesarten aus der neu aufgefundenen Is-Rolle; u. a. zu Is 29: Die LA *Aruel* oder *Uruel* statt *Ari* läßt an die älteste Form des Namens Jerusalem, *Urusalimu*, denken. *Uru* Is 29 poetischer Name für Jerusalem, also: Stadt(?) Gottes; *El* an Stelle de nunmehr in Ugarit belegten semitischen Gottesnamens *Salim*. Die sagenhafte *lilît* 34, 14 ist nichts anderes als die Nachteule. Warum Is hier unter den au Kap. 13 und Soph 2 entlehnten Tiernamen nicht auch die 13, 21 genannten *'o hîm* erwähnt, dürfte sich wohl daraus erklären, daß er, um bei der symbolischen Zahl 12 zu bleiben, keinen dreizehnten Namen mehr brauchen konnte. Originell ist Haag's „Beitrag Ezechiels zur messianischen Theologie", in dem nicht die einzelnen messianischen Texte behandelt werden, sondern eine das ganze Buch durchziehende messianische Gedankenfolge aufgezeigt wird. Von Interesse für die Geschichte Abrahams ist N. Schneider's Beitrag „Die Ur III-Archiv und die Bibel". Doch sei dazu eine Bemerkung gestattet, ob nämlich die Er wähnung einer Stadt *Arami-ki* im Herrschaftsgebiet von Ur um 2000 genügend Beweis ist dafür, daß Abraham und seine Leute Aramäer gewesen seien. Ist man ferner durch die Quellen zur Annahme genötigt, daß Abraham schon von allem Anfang an unbedingt am Eingottglauben festhielt gegen die Strömung in seiner Sippe und nicht auch an der Grenze zur Vielgötterei stand, d. h. daß er nicht auch schon anfing, neben dem Gott seiner Väter noch andere Götter

zu verehren? Erst durch die besondere Berufung durch Jahwe und seine gnadenvolle Führung wäre er davon abgekommen. Der Erzähler der Gn hätte das aus Rücksicht auf den Stammvater weggelassen, desgleichen Jos (24, 2) in seiner Ansprache. — Außer den erwähnten enthält der Band noch Arbeiten aus dem AT, aus der Geschichte der Exegese und anderen verwandten Gebieten.

J. Hofbauer S. J.

Bibellexicon. Hrsg. von Herbert Haag... in Verbindung mit A. van den Born und zahlreichen Fachgelehrten. 1. Lieferung. 4° (XIII u. 195 S.). Einsiedeln 1951. Benziger. — Dieses neue Bibellexikon ist eigentlich keine selbständige, neue Arbeit sondern die Übersetzung und Bearbeitung eines in Holland 1941 erschienenen Bibelwörterbuches. Der Herausgeber begründet im Vorwort sein Vorgehen: Ein solches Werk, das für das deutsche Sprachgebiet eine dringende Notwendigkeit geworden sei, müsse innerhalb einer kurzen Zeitspanne erscheinen und eine gewisse Einheitlichkeit der Konzeption aufweisen. „Sämtliche Beiträge, die z. T. für die deutsche Ausgabe ... neu geliefert wurden, wurden in Verbindung mit dem holländischen Herausgeber ... übersetzt, wo nötig, bearbeitet und auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Wegen dieses freien Gebrauches der holländischen Originaltexte wurden nur die Artikel signiert, die nicht von einem der genannten — holländischen oder belgischen — Autoren stammen." Das ist zu bedauern, auch wenn der Herausgeber „für den Text des ganzen Lexikons voll und ganz" die Verantwortung übernimmt. Ließe sich nicht der Anteil der verschiedenen Bearbeiter durch Zeichen kenntlich machen? Das neue Wörterbuch will geschichtlich, archäologisch und theologisch zugleich sein. Dem Text geht ein Verzeichnis der öfter zitierten Literatur voraus und eine Zeittafel, in der dem Reich Mitanni wohl auch eine eigene Spalte zukäme und der ägyptische Synchronismus des Sesak einzutragen wäre. Zu den einzelnen Artikeln wird außerdem noch die besondere Literatur vermerkt. Die erste Lieferung reicht von Aaron bis Bibel. Wichtigere Artikel sind z. B. Abrahm, Abendmahl, Ägypten, Assyrien, Babylon(ien), Alter der Urväter, Apostel(dekrete), Auferstehung (Jesu), Auszug aus Ägypten, Authentizität der Vg — nicht in jeder Beziehung klar —, Bergpredigt, Beschneidung, Besessenheit u. a. m. Die Ausstattung ist gut, eingestreute Abbildungen und vorzügliche Bildtafeln tragen zum Verständnis des Stoffes bei. Einige Bemerkungen seien gestattet. Zu Besessenheit: Ist die Ähnlichkeit der beiderseitigen Krankheitssymptome (B. und Hysterie, Epilepsie) nicht besser so zu erklären, daß der Teufel bei der B. unmittelbar auf die körperlichen Organe, vor allem auf die Nerven einwirkt oder daß die gewaltsamen Störungen der geistigen Tätigkeiten des Besessenen auf die entsprechenden Organe, Gehirn, Nervensystem zurückwirken, statt anzunehmen, „daß die spätere Verkündigung einfache Krankenheilungen im Sinne einer Teufelaustreibung gedeutet hat". An manchen Stellen zeigt sich eine Auffassung vom Entstehen der israelitischen Literatur, besonders des Pentateuchs, die kaum allgemeinen Beifall finden dürfte, z. B. Benjamin „Sohn der rechten (Hand) = des Südens, also: der südliche Stamm... Jos 2—9 setzt wohl eine Sonderlandnahme B.s voraus". Zu Auszug: „Weil sich die israelitische Erzählungskunst so häufig dieses ... Themas bedient hat, ist die biblische Überlieferung über den genauen Hergang ... nicht eindeutig und spätere Elemente haben die älteren Berichte überwuchert." Man kann gespannt sein, wie das neue Bibellexikon die Pentateuchfrage auffassen wird. Vielleicht wäre, um Einseitigkeiten zu vermeiden, doch der Hinweis angebracht, daß es in solchen Fragen auch andere Meinungen gibt.

H.

Jacques Guillet, Thèmes bibliques. Etudes sur l'expression et le développement de la révélation (Théologie. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière 18). 8° (284 S.). Paris 1951, Aubier. — Ein Werk, das der Verf. selbst als „fragmentaire" bezeichnet, weil er nur eine

Auswahl trifft aus der Fülle der „thèmes bibliques". Aber diese Auswahl ist gut. G. verfolgt grundlegende Begriffe der Offenbarung von der Gn bis ins NT, allerdings vorzugsweise im AT, und zeigt ihre langsame Entwicklung und Entfaltung. Da die Religion des AT ursprünglich noch sehr einfach, um nicht zu sagen, mangelhaft war, so waren auch die Begriffe, in denen sie ausgedrückt wurde, noch sehr einfach, urwüchsig und bildhaft. Mit dem Fortschritt der Offenbarung, mit dem auch eine Aufwärtsentwicklung der Geisteskultur Israels Hand in Hand ging, gewannen diese Begriffe tieferen Inhalt und reichere Fülle, man kann sagen, sie wurden auch mehr und mehr vergeistigt, bis sie im NT durch die Offenbarung Jesu und durch die Gestaltungskraft vor allem eines Paulus ihre Vollendung erlangten. „Das Land als Erbbesitz erhalten" ist vielleicht eines der einleuchtendsten Beispiele: zuerst das Land Kanaan mit seinen irdischen Gütern, schließlich im Munde Jesu das Reich Gottes mit seiner nunmehr geistigen Fülle. G. geht in seiner Darstellung gewöhnlich von der Grundbedeutung des betr. hebräischen Wortes aus und zeigt durch Auslegung der wichtigsten Stellen, wie sich die Bedeutung entwickelt hat, wie der ursprünglich sinnlich-bildhafte Inhalt allmählich einer geistigen Auffassung Platz machte. So wird der Auszug aus Ägypten behandelt, die Begriffe Gnade, Gerechtigkeit, Wahrheit, Sünde, Satan, Leben, Geist u. a. m. Gelegentlich wird der Verf. ein wenig zu rhetorisch, aber das wird man dem gallischen Temperament und der Begeisterung für den schönen Gegenstand zugute halten. Das ausführliche Stellen- und Sachverzeichnis und das Verzeichnis der behandelten hebräischen Wörter erhöhen die Brauchbarkeit. Ein Verzeichnis der griechischen Wörter aus LXX und NT wäre wünschenswert gewesen. Das Buch wird nicht nur dem Fachexegeten gute Dienste leisten, sondern auch dem Theologen, dem Dogmatiker, aber auch der gebildete schriftbeflissene Laie wird es mit Genuß und Nutzen lesen und studieren. *H.*

Ch. Hauret, Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible (Genèse I—III). 2. édition revue et corrigée. Kl.-8° (257 S.). Paris 1950, Gabalda (Lecoffre). – Die biblische Urgeschichte steht heute wieder im Mittelpunkt des Interesses. Zeugnis dafür ist auch das vorliegende Buch. Es ist aus einem höheren Kurs für Religion hervorgegangen, daher die stark rhetorische und manchmal etwas breite Darstellung. Das Vorwort, von Kanonikus Coppens in Löwen geschrieben, zeugt für den gediegenen Inhalt. Der Verf. legt seiner Darstellung vor allem die päpstlichen Rundschreiben ‚Divino afflante Spiritu' und ‚Humani generis' sowie den bekannten Brief der Bibelkommission in Rom an Kardinal Suhard zugrunde und bezeichnet die ersten drei Kapitel der Gn als historische Parabel mit ausgesprochen religiöser Zielsetzung, d. h. sie behandeln objektive Tatsachen, aber nicht in Form eines modernen Tatsachenberichtes, sondern in (Sinn)bildern eingekleidet, die aber beständig die Geisteswelt und Denkart des alten Morgenlandes verraten, eine Auffassung, der man im allgemeinen beipflichten kann. So ist der Baum des Lebens Bild der Unsterblichkeit: „Solange Mann und Weib im irdischen Paradies bleiben... werden sie nicht sterben" (137), doch wohl solange sie nicht sündigen (Gn 2, 16f). Im übrigen geht der Verf. keiner Frage aus dem Wege und ist insbesondere bestrebt, zu zeigen, daß Bibel und Wissenschaft einander nicht widersprechen, da der Bibel wissenschaftliche Ziele fernliegen. In der Frage nach der Entstehung des Menschen legt H. in typisch französischer Art mit viel rhetorischen Fragen die Entwicklung des menschlichen Leibes aus der Tierwelt nahe, ohne sich ausdrücklich dafür auszusprechen; vgl. dazu das unten zu Remy Gesagte, ebenso zur Entstehung des Weibes. Daß in der sumerischen Schrift dasselbe Zeichen TI (L) die Bedeutung Seite, Rippe und auch Leben hat (S. 101), ist Zufall, beweist daher nichts. Zwei ursprünglich voneinander verschiedene, aber ähnliche Zeichen TI, niemals TIL, Pfeil, Rippe, Seite, und TIL, manchmal aus lautlichen Gründen TI, schematische Darstellung

der Blüte einer üppig wachsenden Pflanze mit der Bedeutung Leben sind schließlich in ein Zeichen zusammengeflossen; s. Deimel, Sumer. Lexikon unter den betr. Zeichen. Mit dem Polygenismus setzt sich H. ausführlich auseinander und hält ihn mit dem Bericht der Gn für vereinbar, nicht aber mit dem 5. Kapitel des Römerbriefes — *tuto doceri non potest* — obwohl er angesichts der Auslegung mancher (ungenannter) Exegeten glaubt, daß die Tür für diese Annahme noch nicht völlig geschlossen sei. Nach dem Erscheinen von ‚Humani generis' wird sie in einem Addendum bedingungslos abgelehnt. Das letzte Kapitel bietet gute „conclusions pédagogiques" mit reichen Literaturangaben. Auch im Verlauf der Darstellung wird die Literatur — und nicht nur französische — ausgiebig herangezogen. *H.*

G. Remy, De la création à l'ère atomique. Autour de la Bible. Kl.-8° (209 S.). Paris o. J. (1950), Bonne Presse. — In volkstümlicher Form, wie ein besorgter Vater seinem heranwachsenden, von Zweifeln gequälten Sohn (Vorwort), oft mit Humor, sucht der Verf. die verschiedenen Schwierigkeiten, die sich aus dem Widerstreit der biblischen Erzählungen mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften und der Geschichtsforschung erheben, zu lösen, angefangen von der Schöpfung bis zur Vollendung durch den Sohn Gottes. Einen Hauptteil nehmen die Fragen der sog. biblischen Urgeschichte ein, aber auch andere Fragen kommen zu Wort: der Sinn des Alten Testamentes, die vermenschlichenden Darstellungen Gottes, die Bedeutung des Sinaibundes, die Bücher des Jonas, des Job u. a. m.; sie finden in leicht verständlicher, anschaulicher und packender Form ihre Erklärung. Dabei wird mit Recht das Hauptgewicht auf die literarischen Arten gelegt. Dort und da dringt der Verf. allerdings nicht bis zur letzten Tiefe vor oder seine Darstellung bedürfte einer schärferen Fassung oder auch einer Richtigstellung: so geht es in der Hl. Schrift nicht nur darum, daß die Glaubens- und Sittenlehren unversehrt mitgeteilt werden, die Hl. Schrift ist auch in all ihren Teilen irrtumslos, was allerdings je nach dem Gegenstand und der literarischen Art verschieden erklärt werden muß. Die Frage nach der Abstammung des Menschenleibes aus der Tierwelt läßt R. offen, doch ist seine Vorliebe für diese Ansicht unverkennbar, wobei allerdings übersehen wird, daß vor allem die Biologie diesem Lösungsversuch gegenüber immer zurückhaltender wird. Die Entstehung des ersten Weibes wird auf drei Seiten erledigt. Es dürfte aber doch nicht genügen, in der Verwendung der Leiblichkeit des Mannes dabei nur die *causa exemplaris* und die Gemeinsamkeit der Natur ausgedrückt zu sehen. Das Paradies wird als Bild des glückhaften Urzustandes der Menschheit aufgefaßt, die geschlechtliche Deutung der Ursünde wird abgelehnt, ebenso der Polygenismus für das Entstehen der Menschheit. Daß „die Hebräer die babylonische Sintflutgeschichte im Lichte des Eingottglaubens nochmals durchdacht, von Irrtümern gereinigt und ihr sittliche Bedeutung gegeben hätten", dürfte wohl nicht die richtige Erklärung sein, ebenso ist die Sintflut ihrer Grundbedeutung nach nicht ein Beweis der Macht Gottes über die ganze Natur und der Barmherzigkeit gegen sein Volk, sondern das erste Beispiel der umfassenden Strafgerechtigkeit Gottes. Der Turmbau zu Babel: hebräische folklore zur Erklärung der verschiedenen Sprachen, monotheistisch umgebildet — also eine aitiologische Sage? Abgesehen von solchen Mängeln wird das Büchlein sicher Nutzen stiften und manchem Suchenden seine Zweifel wohltuend lösen. *H.*

Othmar Schilling, Der Jenseitsgedanke im Alten Testament. Seine Entfaltung und deren Triebkräfte. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes. 8° (VIII u. 135 S.). Mainz 1951, Rheingold-Verlag. — Das Fortleben nach dem Tode, die Auferstehung und der gerechte Ausgleich im Jenseits gehören zu den wesentlichen Wahrheiten der christlichen Offenbarungsreligion. Da ist es von

Interesse, wie es sich mit diesen Lehren im Alten Testament, dem Vorläufer der christlichen Religion, verhält. Dieser Untersuchung hat Sch. seine Arbeit gewidmet und sie der katholischen theologischen Fakultät zu Mainz als Habilitationsschrift vorgelegt. Nach genauer Abgrenzung des Fragepunktes werden zuerst die Redewendungen sorgfältig untersucht und die Stellen ausgelegt, die von einem Fortleben nach dem Tode, von Auferstehung u. ä. sprechen. Dann will Sch. als Erstes aus dem AT die zugrunde liegenden Begriffe erarbeiten, denn unsere heutigen Begriffe — auch die aus der Psychologie: Seele, Geist, Leben u. a. — decken sich vielfach nicht mit den alttestamentlichen. Bei dieser Vorarbeit glaubt Sch. die Auferstehungshoffnung an manchen stark umstrittenen Stellen eindeutig feststellen zu können z. B. Pss 15/16, 48/49, 72,73 (vgl. dazu eine der neuesten Arbeiten: Tournay, L'eschatologie individuelle dans les Pss: Revue bibl. 56 [1949] 481—506) und Job 19. Im zweiten Teil wird die Synthese geboten und aufgezeigt, wie sich der Jenseitsglaube und die Auferstehungshoffnung von leisen gemeinsemitischen oder besser allgemeinmenschlichen Anfängen langsam weiterentwickelt bis zum Höhepunkt in 2 Makk und Weish, welche Triebkräfte, innere, seelische und äußere, fördernd oder hemmend eingewirkt haben. Der Jenseitsgedanke hat sich nach Sch. ganz innerhalb Israels ausgeformt; fremde, bes. iranische Einflüsse seien nicht festzustellen. Ein Literaturverzeichnis von mehr als 200 Nummern zeigt, daß sich der Verf. im einschlägigen Schrifttum gründlich umgesehen hat. Da die Arbeit in den „Monaten des ersten Nachkriegsjahres fertiggestellt" wurde, sind allerdings spätere Werke nicht mehr berücksichtigt. — Ist *kabod*, Ehre, parallel zu *nefeš*, nicht ein verkanntes *kabed*, Leber? Vgl. Gn 49, 6 ἥπατα (zu Anm. 123 und S. 24f). Alles in allem eine gediegene Arbeit, die man nicht nur mit Nutzen, sondern auch mit einem gewissen Genuß und mit Freude liest. *H.*

Biblia sacra secundum Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XII. cura et studio monachorum abbatiae s. Hieronymi O. S. B. edita. IX: Liber Hester et Iob. 4° (XI u. 207 S.). Romae 1951, Typis polyglottis Vaticanis. – Die codd. des in diesem Band an erster Stelle stehenden Buches Esther (Hester) sind so ziemlich die gleichen wie für Tob und Jdth; einige, die in den genannten Büchern VLat-Text enthalten, kommen dazu, einer mit VLat-Text für Esth fällt weg. Führend sind wieder A(miatinus), C(avensis) und L(aureshamensis) wie in Tob und Jdth. Die Nachträge werden nach dem Vorgang des hl. Hieronymus Zeile für Zeile mit vorgesetztem Obelos versehen. Auch für Job werden größtenteils die gleichen codd. verwendet, abgesehen von einigen neuen, darunter dem V(aticanus-Guelferbytanus), einem Palimpsest mit Vulgatatext aus Bobbio aus dem 6. Jh., also einem der ältesten Vg-codd. überhaupt, der mit A und C im Buch Job die Führung inne hat, allerdings nur bis 15, 24, wo er aufhört. Daneben wird ein St. Galler Bruchstück herangezogen, ein cod., der bis 38, 16 VLat-Text nach der Korrektur des hl. Hieronymus, dann bis zum Schluß Vg-Text hat. Außerdem werden noch die Jobkommentare des Presbyters Philippus, der von Vaccari dem Julianus von Eclanum (Aeculanum) zugeeignete und Gregors des Großen Moralia in Job verwendet. Die Stelle zwischen den geschichtlichen Büchern und den Pss nimmt das Buch Job im Kanon erst seit dem 13. Jh. ein, früher stand es hinter den Propheten, meist vor den Pss, sonst stark wechselnd, einmal gar zwischen Oktateuch und Sm, ein andermal ganz am Ende des AT unmittelbar vor den Evangelien. Man reihte es wohl nach verschiedenen Gesichtspunkten ein und scheint sich über die Zeit seiner Entstehung oder wohin es nach seinem Stoffe gehörte, nicht klar gewesen zu sein. Die viel umstrittene Stelle über die Auferstehung 19, 23—27 bringt in der Vg keine wesentlichen Lesarten und stimmt mit dem TM überein, auch wo die Vg „meine Nieren" (*kiljotaj*) des TM mit *spes mea* übersetzt; dazu hat wohl das aramäische *kaljuta* Hoffnung, verführt. *H.*

Antonio Carrozzini S. J., Grammatica della lingua Ebraica. Gr.-8° (XIV u. 171 S.). 1950, Marietti. — C. hat mit dieser Grammatik ein brauchbares Werkzeug für Lehrer und Schüler geschaffen. Nach einer kurzen Einführung in die semitischen Sprachen und insbesondere in die Stellung und Geschichte des Hebräischen wird der Stoff der Laut- und Formenlehre übersichtlich und leicht verständlich dargeboten. Auf eine eigene Syntax glaubte der Verf. verzichten zu können und bietet dafür die wichtigsten Regeln eingestreut in den übrigen Stoff. Eine ziemlich reichhaltige Auswahl von Lesestücken aus der hebräischen Bibel mit knapper, aber trefflicher Anleitung zu ihrem grammatischen Verständnis und ein Wörterbuch führen den Schüler ein in die Lesung hebräischer Texte. Einige Bemerkungen seien gestattet: Einige der S. 25f angegebenen Verbalstämme sind ungebräuchlich, z. B. *ragal*, *mahar*, *laḥam*. S. 33b: Der Stamm von *qodeš* ist nicht *qudš* sondern *qodš*. S. 26i: „Qames verwandelt sich in Šewa", richtig: fällt aus. Die Bezeichnung „Futurum" ist unzutreffend und allgemein aufgegeben. Da es die unvollendete Handlung ausdrückt, wird man es am besten als Imperfekt bezeichnen. S. 63f: Die beiden Verba *qara'*, „rufen" und „sich nähern", sind wohl zwei verschiedene Stämme, ebenso *jara(ḥ)* werfen und *jara(ḥ)* V lehren. Leider sind in den hebräischen Texten nicht selten Druckfehler. Das ist bei einer Grammatik für Anfänger mißlich, weil sie diese nicht selber berichtigen können. *H.*

Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie

Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte. Herausgegeben von Franz König. I. Bd.: Ur- und Vorgeschichte. 8° XIII u. 674 S.); II. Bd.: Die alten Völker und Kulturen (784 S.); III. Bd.: Die lebendigen Hochreligionen und das Christentum 777 S.). Wien 1951, Thomas-Morus-Verlag (Herder). Geb. S 550.— — Fachgelehrte aus aller Welt haben hier ein Standardwerk geschaffen, das in seiner Bedeutung für die allgemeine Religionsgeschichte ungefähr dem Standardwerk für die Ideengeschichte des NT (Theologisches Wörterbuch zum NT) entspricht; aus beiden hört man das Grabgeläute des extremen Evolutionismus. Das vorliegende Werk wird am besten gekennzeichnet, wenn man es als Schlußstein des Lebenswerkes von Wilhelm Schmidt bezeichnet, mit der Inschrift: „Am Anfang stand der Monotheismus". Die Untertitel der Einzelbände geben den Inhalt gut an. Der Religion des Hellenismus ist mit Recht ein eigener Abschnitt gewidmet (von K. Prümm), ebenso dem Manichäismus (von H. Ch. Puech). Wären gnostische Quellschriften früher gefunden worden, hätte man wohl auch dem Gnostizismus eine eigene Darstellung gewidmet. Eine eingehende Darstellung des Protestantismus fehlt. Die Gegenüberstellung: Christentum und Weltreligionen, geht vom noch geeinten (katholischen) Christentum und Christusbild aus. — Die meisten Beiträge berichten über den Stand der Forschung, wobei bei den lebenden Religionen im allgemeinen nicht nur der tatsächliche Bestand, sondern auch ihr geschichtliches Werden dargeboten wird. Daß die einzelnen Abhandlungen, weil gleichzeitig verfaßt, im einzelnen nicht aufeinander abgestimmt sind, erhöht eher den Wert; im abschließenden Beitrag P. Koenig. Das Christentum und die Weltreligionen) könnte man es vermissen. Druck und Ausstattung sind mustergültig, die Übersetzung der fremdsprachigen Beiträge tadellos; die Indices sind im I. Bd. auf den Seitenüberschriften fehlt der Name „Numazawa". — Unter den Berichten werden wohl die von Koppers und Schebesta über den Monotheismus der Primitiven am meisten Interesse finden. Unter den ziemlich kühn in Neuland vorstoßenden Forschungen verdienen m. E. besonders hervorgehoben zu werden der (methodisch interessante) von A. Closs (Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht);

ferner der für den Theologen instruktive Beitrag von W. Havers (Die Religion der Ur-Indogermanen im Lichte der Sprache), der zum Ergebnis kommt: neben dem „Himmelvater" verehrte man zunächst nur von diesem ausgehende Wirkkräfte, die erst später verselbständigt wurden; als Verehrungsform erscheinen Gebet und Opfer; besonders beachtenswert ist der Hinweis, daß auch das Dankgebet zum Urbestand gehört und die Orakel im Opferkult verankert sind. Die methodische Schwäche philologischer Beweise (nämlich die Möglichkeit des Bedeutungswandels) ist m. E. geschickt umgangen. — Den stärksten Widerhall aber dürfte der den Großteil des ersten Bandes ausfüllende Beitrag von D. J. Wölfel finden (Die Religion des vorindogermanischen Europa). Zunächst werden wir unterrichtet über das Erbe dieser Zeit und die Interpretationsmöglichkeiten. Die eigentliche Interpretation gewinnt W. von einem „Standpunkt außerhalb", von den noch lebendigen gleichartigen Kulturen Afrikas; da die Kulturkreise tatsächlich als Einheit gegeben sind, wird man gegen diesen Standpunkt zur Interpretation nicht viel einwenden können. Daraus ergibt sich die Interpretation der Reste der vorindogermanischen Kulturen Europas: die Religion war ein eindeutiger Hochgottglaube an den Himmelsgott, daneben wurden Naturgeister, Ahnengeister und Heroen verehrt. Dieser Hochgottglaube wurde überlagert durch einen vom Osten übers Mittelmeer eindringenden Polytheismus, in dem Heroen und Naturgeister aufrückten zu Göttern, während der Hochgott durch Dekomposition immer mehr aufgespalten wurde, wobei lokale Kulte von größerem Einfluß waren. *Fl. Schlagenhaufen S. J.*

Alfred Bertholet, Wörterbuch der Religionen. In Verbindung mit H. v. Campenhausen (Kröners Taschenausgabe 125). 12° (532 S.). Stuttgart 1952. Kröner. Geb. DM 15.—. — Wer prägnante Auskunft über Fremdreligionen, ihre Mythen, Kulte und Gebräuche sucht, wird kaum enttäuscht werden. Die Fülle der Stichwörter ist erstaunlich. Das Christliche tritt stark zurück; die Abhandlung über Shintoismus z. B. ist weit umfangreicher als die über Christentum und wenn „Audhumbla" aufgenommen ist, sollte auch „Gottmensch", „Menschwerdung", „Reich Gottes" nicht fehlen. Leider ist der Standpunkt der Verfasser ein radikaler: Gott ist ein Spätling in der Religionsgeschichte, in den antiken Mysterien liegt der Ursprung der christlichen Sakramente.

Schl.

Albrecht Oepke, Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung. 8° (524 S.). Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 28.– Der bekannte Leipziger Exeget, der vor kurzem seinen siebzigsten Geburtstag begehen konnte, verfolgt in diesem umfangreichen Werk einen Zentralbegriff des AT, die Idee vom Gottesvolk, in die Theologie des NT hinein und darüber hinaus in die Geschichte der Kirche, um abschließend die Aktualität dieser Idee für die heutige Christenheit herauszustellen. Überzeugend wird nachgewiesen, wie stark und wie vielgestaltig sich der Anspruch der christlichen Kirche, das neue Gottesvolk, das wahre Israel, zu sein, in fast allen Bereichen des religiösen, kulturellen und politischen Lebens ausgewirkt hat. Bei der ungeheuren Stofffülle war es kaum zu vermeiden, daß nicht alles mit gleicher Sorgfalt durchforscht wurde. Die ntl. und die altkirchliche Literatur wird eingehend gewürdigt, aber schon die Kirchenväter vom 4. Jh. an kommen wenig zu Wort, die Griechen gar nicht mehr. Und im späteren Schrifttum findet nur noch die Auseinandersetzung mit der Synagoge, dem weiterbestehenden „alten Gottesvolk", Berücksichtigung. Die eigentliche theologische Literatur des ganzen Mittelalters ist völlig übergangen. Oe. geht dann den Ausprägungen und Auswirkungen des Gottesvolkgedankens im geistlichen Schauspiel des Mittelalters (dramatische Gegenüberstellung von Synagoge und Kirche unter zunehmender antisemitischer Tendenz), in der bildenden Kunst und vor allem in der „Weltgestaltung" (Gottesvolkidee in Spannung mit der Reichsidee, unter der Sacerdotium wie Imperium

begriffen werden) nach. Sehr vermißt man einen Hinweis auf die Lebendigkeit des Gottesvolkgedankens in der kirchlichen Liturgie. Aber Oe. sieht in allem Kultischen, besonders im Meßopfer, „Sakralmagie" und Rückfall in „fast synagogale Anthropozentrie". Die eigentliche Untersuchung schließt mit Luther, in dem der Verf. — mit gewissen Einschränkungen — den Erneuerer der ntl. Auffassung der Gottesvolkidee erblickt. Dagegen habe die katholische Kirche, ähnlich wie vorher die Synagoge, das Gottesvolk in sichtbarer Organisation zu „verdinglichen" gesucht. Positiv zeigt sich die lutherische Haltung Oepkes in einer grundsätzlichen Offenbarungsgläubigkeit, die gerade der katholische Leser mit Freude konstatieren wird. Trotz der vorgebrachten Ausstellungen wird man das Werk, die Frucht jahrzehntelangen ernsten Forschens, als eine große Leistung anerkennen müssen. Es hat auch dem katholischen Theologen vieles zu sagen. *W. Bulst S. J.*

Alexander Zwettler, Auf diesem Fels. Das Fundament des katholischen Glaubens. 8° (335 S.). Innsbruck 1952, Tyrolia. S 68.—. — Das Anliegen des Buches ist nach dem Vorwort, „den gebildeten Laien eine Handreichung zu geben, um sie in den vielfachen Fragen des Fundamentes der Religion verläßlich zu orientieren". In drei Teilen werden die Grundfragen der Religion, der christlichen Offenbarung und der Kirche behandelt. Kirchliche Dokumente und Zeugnisse der Wissenschaft werden bis in die neueste Zeit ausführlich herangezogen. Fragestellung und Sprache bleibt aber weithin die der traditionellen Apologetik. Die Kürze des Buches zwingt die Darstellung zu bisweilen trockenen Aufzählungen und etwas summarischen Urteilen, so daß der Stoff wohl erst im lebendigen Unterricht oder persönlicher Führung seine Überzeugungskraft entfalten wird. Was die Lehre von der Kirche betrifft, so möchte ich die ausführliche Verwendung der Enzyklika „Mystici Corporis" lobend hervorheben (S. 228ff), so daß die Selbstaussage der Kirche über ihr Wesen den ihr auch in der Apologetik zukommenden Platz einnimmt. In den Abschnitten über die vier Merkmale der wahren Kirche Christi ist gutes Material enthalten, doch dessen logische Funktion in einer *demonstratio catholica* kommt nicht klar heraus. Hier wäre deutlicher zwischen dogmatischen Attributen (im Sinn des Symbolums) und deren apologetisch brauchbaren Bestandteilen (*notae*) zu unterscheiden und letztere auf wirklich exklusive Sachverhalte einzuschränken. Freilich ist auch die wissenschaftliche Fundamentaltheologie in dieser Hinsicht noch manches schuldig geblieben. Ähnliches wäre zu der überholten Ausdrucksweise von der „Seele" der Kirche und den „außerordentlichen" Heilswegen Gottes zu sagen (S. 320), was auf einen uneingestandenen Heils-Spiritualismus und -Dualismus hinausläuft. Die Kirchenbezogenheit aller Heilsgnade bedarf noch gründlicherer Überlegung. Zum Schluß ein Hinweis für S. 178: im CSEL sind 70 (nicht 60), im GCS 43 (nicht 29) Bände erschienen. *H. Zeller S. J.*

A. Darquennes S. J., De Juridische Structuur van de Kerk volgens Sint Thomas van Aquino (avec un résumé en français). 8° (225 S.). Löwen 1949, Vlaamse Drukkerij. — Ausgehend von der doppelten Natur der Kirche als einer unsichtbar pneumatischen und sichtbar juridischen Größe, beschreibt der Verf. die Elemente, die nach Thomas die gesellschaftlich-rechtliche Natur der Kirche bilden: ein wahres *bonum commune* und eine korporative Organisation. Daneben finden wir breite Ausführungen über das Prinzip der Stellvertretung und das Gut des Friedens. — Wenn man die vorliegende Abhandlung mit dem vor rund 50 Jahren erschienenen ausgezeichneten Buch von Martin Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, vergleicht, ist man etwas enttäuscht. Es fehlt jeder Hinweis auf diesen Vorläufer im gleichen Thema und daher auch die Fortführung der dort gebotenen spekulativen Ansätze. Es wird hier mehr aufgezählt als erklärt. Die unglückliche Aufspaltung der kirchlichen Wirklichkeit in zwei nur sehr

äußerlich verbundene Bereiche, den sichtbaren und den unsichtbaren, verdeckt das sakramentale Wesen der Kirche und ihrer Organe und erschwert so von vornherein die Beantwortung der überaus aktuellen Frage nach der beide Bereiche übergreifenden Einheit. Gerade der behandelte Gedanke der Stellvertretung wäre geeignet gewesen, auf den dogmatischen Gedanken der sakramentalen Zeichenhaftigkeit hinzuweisen. Thomas hat zur Theologie des „Zeichens" manches beigetragen, was hier unbeachtet blieb. Man kann natürlich auf eine solche Vertiefung bei der Zeichnung des juridischen Erscheinungsbildes der Kirche verzichten, aber man entfernt sich damit aus der Auffassungsweise des hl. Thomas und muß folgerichtig bedauern, die isolierte Frage bei ihm nicht ausdrücklich behandelt zu sehen. Z.

Tarcisio Facchini, Il Papato principio di unità e Pietro Ballerini di Verona. 8° (258 S.). Padova 1950, Il Messaggero di S. Antonio. L 600.—. — Die Studie geht auf eine Dissertation zurück, mit der sich der Verf. den theologischen Doktorgrad an der Gregoriana in Rom erwarb (1939). Sie widmet sich der Erschließung zweier Alterswerke des Veroneser Apologeten Pietro Ballerini (1698 bis 1769), die dieser zur Verteidigung des Papsttums gegen die Gallikaner (in späteren Abschnitten auch gegen Hontheim 1763) veröffentlicht hatte (1766 68). Pietro B., in seinen Arbeiten von seinem Bruder Girolamo vielfach unterstützt, ist bekannt als Herausgeber der Werke Leos des Großen in der von Migne übernommenen Form. F. macht uns zunächst mit Leben und Werk Ballerinis bekannt, um dann den Grundgedanken der beiden Papstbücher, den Primat als Bedingung der kirchlichen Einheit, ausführlicher und im Hinblick auf die Einreden der Gegner zu würdigen. Die Beziehungen zu Vorgängern in der Verwertung der gleichen Idee (Pigge, Sfondrati, all'Orsi) werden abgegrenzt, ferner der Einfluß auf spätere Autoren (Zacearia, de Maistre, Dechamps) und auf die Formulierungen des Vatikanums nachgewiesen. Gegen Schluß des Buches scheinen uns rhetorische Worte einen etwas zu breiten Raum einzunehmen, so wahr und zeitgemäß sie auch seien, so wenig gehören sie in eine wissenschaftliche Abhandlung. Als Anhang sind dem Buch einige Texte aus Ballerini und dem Vatikanum beigegeben. Den Druck darf man als sehr gut gelungen bezeichnen. Z.

L'attività della Santa Sede nel 1950. 8° (703 S.). Tipografia Poliglotta Vaticana. — Ein umfangreicher, mit einer großen Anzahl von Bildern dokumentierter Band gibt Auskunft über die Tätigkeit des Heiligen Stuhles während des Jubiläumsjahres 1950. Außer der persönlichen Arbeitsleistung des Heiligen Vaters, über deren Intensität und Vielseitigkeit man nicht genug staunen kann, ist die Tätigkeit der verschiedenen Kongregationen, Ämter und Kommissionen verzeichnet. Eine Anzahl praktischer Register dient der leichteren Erschließung des ungeheuren Materials, aus dem die Kirchengeschichte manchen kleinen und großen Zug festhalten wird. Z.

Wilhelm de Vries S. J., Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart (Das östliche Christentum, Neue Folge. Heft 12). 8° (263 S.). Würzburg 1951. Augustinus-Verlag. DM 14.—. — Die verwirrende Vielgestaltigkeit der östlichen Kirchengebilde sowie eine allgemeine Unkenntnis ihrer Geschichte außerhalb des Kreises einiger Fachleute erklären die unzulängliche Beurteilung des christlichen Ostens im Abendland. Anderseits ist das Studium des Ostens nicht nur deshalb interessant, weil es handgreifliche Beispiele für das Gesetz bietet, wonach schismatische Gruppen unaufhaltsam in Isolierung und Staatsabhängigkeit geraten, sondern auch — worauf das Vorwort hinweist — um des alten Glaubensbesitzes willen, der in eigentümlicher Weise erhalten ist. Dieser zum größten Teil gemeinsame Glaubensbesitz hat in Liturgie, Frömmigkeit und Geistesart ein Gepräge gefunden, das wir nur ungern im Gestaltreichtum der Weltkirche

vermissen. Ein Schisma so großen Ausmaßes ist und bleibt etwas tief Bedauerliches, eine Wunde, die auf beiden Seiten schmerzt und deren Schmerz im Plane der Vorsehung dazu dienen mag, die Bemühungen um Versöhnung nicht einschlafen zu lassen. — Das vorliegende Buch ist als Einführung und Überblick gedacht, nicht als erschöpfende Darstellung. Dennoch bietet es alles Wissenswerte über die geschichtliche Entwicklung und den heutigen Stand des christlichen Ostens einschließlich der mit der katholischen Kirche unierten Gruppen. Reiche Literaturangaben nach jedem Abschnitt führen den speziell Interessierten weiter. *Z.*

Maria Nolte, Georgius Cassander en zijn oecumenisch Streven. With English summary. 8° (254 S.). Nijmegen 1951, Dekker. — Der niederländische Humanist Georg Cassander († 1566 zu Köln) ist von Bedeutung für die Geschichte der frühesten Unionsbemühungen zwischen Protestanten und Katholiken. Die Stärke der vorliegenden Studie ist ihre liebe- und verständnisvolle Charakterzeichnung. Nach einem Überblick über Leben und Werke Cassanders schildert die Verf. in je einem Kapitel seine Persönlichkeit als Humanist, Ireniker, Toleranz-Verfechter, Katholik. Das reiche historische Detail macht die Darstellung fesselnd. Bei aller Sympathie für C. wird deutlich genug auf seine theologische Verworrenheit hingewiesen, die Wurzel der Unfruchtbarkeit aller gutgemeinten Unionsversuche. Sehr zu begrüßen ist das am Ende beigefügte englische Summarium, das den Inhalt des Buches auf sieben Seiten wiedergibt und so dem Ausland leichter zugänglich macht. Bei Benutzung der bekanntlich unzuverlässigen Opera Omnia vom Jahre 1616 hätte man sich mehr Zurückhaltung gewünscht: Handschriften hätten nicht nur zur Ergänzung der Opera (Briefe usw.), sondern auch zu deren eventueller Korrektur herangezogen werden sollen. Etwas peinlich wirken drei Lesefehler bei der Transskription einer lateinischen Handschrift in Beilage II: *animus* zweimal statt *quis*, *indultis* statt *adultis*, *aditas* statt *aditus* (S. 233). Der Zusammenhang schon müßte diese Versehen ausgeschlossen haben. In einem größeren Literaturverzeichnis dürften nicht Werke fehlen, die ausdrücklich das Thema der Studie behandeln, auch wenn sie älteren Datums und kritikbedürftig sind. Ich vermisse, um nur Einiges zu nennen, z. B. Meusers Beiträge „Zur Geschichte der cölnischen Theologen des 16. Jh. 6. Georg Cassander" in Dieringers Kath. Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst 2 (1845), Heft 3 und 4; Ch. Kaltenbach, Cassandre et ses essais de conciliation entre la réformation et le catholicisme, Straßburg 1849; A. C. Friederich, G. Cassandri... vita et theologia, Göttingen 1855; J. M. Assink-Calcoen (Calkoen), Specimen historico-theologicum G. Cassandri vitae atque operum narrationem exhibens, Amsterdam 1859; A. Fritzen, De Cassandri eiusque sociorum studiis irenicis (Diss.), Münster 1865; M. Birck, G. Cassanders Ideen über die Wiedervereinigung der christlichen Confessionen in Deutschland, Köln 1876. *Z.*

M. Nédoncelle, Trois Aspects du Problème Anglo-Catholique au XVIIe siècle. Avec une analyse des 39 Articles d'après Chr. Davenport et J. H. Newman. 8° (139 S.). Paris 1951, Bloud et Gay. — Aus der Vorgeschichte des sog. Anglo-Katholizismus werden drei interessante Episoden berichtet, die für den Aufschwung, aber auch für das Scheitern ökumenischer Bestrebungen im England des 17. Jh. so aufschlußreich sind, daß sie der Vergessenheit entrissen zu werden verdienen. Im ersten Kapitel erfahren wir von den wechselvollen Geschicken und den theologischen Konstruktionen des widerspenstigen Benediktiners John Barnes († 1661 in römischer Haft), dessen herbe Kritik es mit den Katholiken verdarb, ohne indes die Sympathie der Anglikaner zu finden. Das zweite Kapitel berichtet den merkwürdigen Versuch Obadiah Walkers († 1699), als Leiter eines Oxforder Kollegs einen zunächst geheimen Versöhnungsweg anzubahnen, dessen Bekanntwerden aber das genaue Gegenteil hervorrief: Verstimmung auf lange Zeit. Das dritte Kapitel nennt als Beispiel gemäßigteren Irenismus Christopher Davenport († 1680) und die ihm Gesinnungsverwandten bis zum unbekannten

Autor des Proposal des Jahres 1704. Der Anhang des Buches enthält u. a. eine interessante Gegenüberstellung zweier Kommentare zu den 39 Artikeln: Davenports „Paraphrastica expositio" (1634) und Newmans „Tract XC" (1841). Z.

Leonard Hodgson, The Ecumenical Movement. Three Lectures. 8° (50 S.). Tennessee 1951, The University of the South Sewanee. In drei Vorlesungen wird die Geschichte der Ökumenischen Bewegung in den letzten vierzig Jahren skizziert. Der Verf. ist Anglikaner, Kanonikus und Theologieprofessor in Oxford. Vom Faith and Order Movement herkommend hat er regsten Anteil genommen an den von ihm geschilderten Bestrebungen, die bekanntlich 1948 in Amsterdam zur Bildung des Weltkirchenrates führten. Nicht nur die Kürze der Darstellung, sondern auch die theologisch sehr schmale Basis der erzielten Einheit zwingt den Verf., den Schwerpunkt des Berichts ins Organisatorische zu legen. Doch verhehlt er sich nicht das offensichtliche Ungenügen einer von aller Lehrsubstanz absehenden, rein pragmatischen Union, wie sie etwa im Life and Work Movement versucht wurde. Das Fernbleiben der katholischen Kirche erklärt er richtig und ohne verletzende Polemik aus dogmatischen Vorbehalten, denen er freilich seine Zustimmung versagt. Was auch ein Katholik wärmstens begrüßen wird, ist das Anwachsen eines ehrlichen, brüderlichen Verantwortungsgefühls im Namen Christi. Möge dieser Geist auf der diesjährigen Weltkonferenz in Lund (frei von einigen Amsterdamer Mißtönen) zum Ausdruck kommen. Z.

Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. III. Band: Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft 1772 bis 1788. 8° (493 S.). Wien 1951, Herder. Geb. S 158. (Subskr. S 142.—). Die neue Hamann-Ausgabe geht unentwegt voran. Es liegt nunmehr der dritte Band vor, der jene Stücke enthält, mit denen der „Magus in Norden" sich dem Gedächtnis der Nachwelt am tiefsten eingeprägt hat. Die komplizierte Aphoristik der Hamannschen Schriften, die sich in Anspielungen überstürzen, welche nur der Kenner der Zeitumstände versteht, verlangt einen im Kleinsten zuverlässigen Text und stete Rücksicht auf Parallelen oder Vorarbeiten bzw. Nachlesen in den Manuskripten. Für beides sind wir dem Herausgeber sehr zu Dank verpflichtet. Z.

G. Bernanos, Das sanfte Erbarmen, Briefe des Dichters, mit einem Geleitwort v. A. Béguin; **J. Mouroux, Ich glaube an Dich,** Von der personalen Struktur des Glaubens, übertr. v. H. Urs v. Balthasar; **H. Urs v. Balthasar, Der Christ und die Angst; Reinhold Schneider, Rechenschaft,** Worte zur Jahrhundertmitte (Christ Heute, H. 1—4). Kl. 8° (130, 86, 96, 99 S.). Einsiedeln 1951, Johannes Verlag. Je geb. sFr 6.50. Die durch ihre geistige Aufgeschlossenheit und Lebendigkeit ausgezeichnete Reihe „Christ Heute" präsentiert sich in zweiter Folge mit vier schmucken Bändchen. Das erste gibt in einer Auswahl von Briefen Bernanos', biographisch eingeleitet und mit Tagebuchnotizen sowie einem Bericht über seine letzten Tage ergänzt, Gelegenheit, tiefer in die Seele des Dichters zu blicken. Im zweiten Bändchen sprechen die von Mouroux 1938 und 1949 geäußerten Gedanken über den Glauben als einen personalen Akt nunmehr auch den deutschen Leser an. Es kann nicht geleugnet werden, daß in den üblichen Glaubenstraktaten vieles überschen ist, was im Namen des Neuen Testaments und der Psychologie gesagt werden kann und muß. Der Herausgeber der Reihe, H. Urs v. Balthasar, meldet sich im dritten Bändchen zum Wort, um den psychotherapeutischen Bemühungen um den geängstigten Menschen der Gegenwart theologische Tiefe zu geben. Sein Beitrag zählt trotz seiner Kürze zu den besten dieses Gebietes. In der Mitte des Jahrhunderts fordert Reinhold Schneider von den Christen Mitteleuropas, sich Rechenschaft zu geben über die nach dem Krieg beschrittenen Wege. Dieses vierte Bändchen wird nicht unwidersprochen bleiben. Christliche Haltung erlaubt weder Gewalt noch Wehrlosigkeit zum Prinzip zu erheben. Z.

Kirchengeschichte

Mélanges Joseph de Ghellinck S. J. (Museum Lessianum, Section Historique 13). Tome I.: Antiquité. Gr.-8° (XII u. 403 S.); Tome II.: Moyen Age, Époques moderne et Contemporaine (S. 408—1061). Gembloux 1951, Duculot. — Es ist ein wahres Kreuz, eine Festschrift gebührend zu besprechen. Zumal, wenn sie durch Umfang und Inhalt eines Mannes wie J. de Ghellinck so würdig ist wie die zwei mächtigen Bände, die wir hier anzeigen. Der große Forscher (gestorben am 4. Jänner 1950), dessen Bibliographie in nicht weniger als 1328 Nummern (Band I, S. 43—98) einen Einblick in seine wahrhaft staunenswerte Lebensarbeit gibt, hätte sich demütig gefreut über diese Gabe seiner Schüler, Verehrer und Freunde. Aber er hätte gewiß mit seinem berühmten Lächeln gleich die beiden Bände durchblättert und diejenigen Arbeiten zuerst gelesen, die den von ihm zeitlebens geforderten Idealen am nächsten kamen: und das waren eben doch zutiefst die Ziele einer literarisch genau und unerbittlich fundierten Dogmengeschichte, der eigentlich alle noch so gelehrte Literargeschichte zu dienen hat. So etwa (um nur einiges herauszugreifen) die Studien von B. Botte über das Taufsymbol bei Hippolyt (I, 189—200) und bei Ambrosius von J. Quasten (I, 223—234); oder die Arbeit von J. C. Plumpe über die patristische Lehre von der *mors secunda* (I, 387—403) und die wie immer gründliche Untersuchung von Bischof A. M. Landgraf über die Stellung der *contritio* in der Frühscholastik (II, 449—487). Über den Einfluß der neuentdeckten Nachschriften der Vorlesungen Hugos von St. Viktor berichtet H. Weisweiler (II, 527—581) in einer für die Kenntnis der frühscholastischen Theologie höchst aufschlußreichen Arbeit. Für neueste Fragen der Exegese sehr ertragreich endlich die aus dem Lieblingsgebiet des Meisters de Ghellinck entnommene Arbeit von M. D. Chenu über die Symboltheologie des 12. und 13. Jh. in ihrem Einfluß auf die scholastische Exegese (II, 509—526). P. de Ghellinck hat mir gegenüber einmal die Festschriften eine „Begräbnisstätte" für die besten Arbeiten genannt. Möge sich dies für die ihm gewidmeten, mit reichstem Inhalt gefüllten Bände nicht bewahrheiten.

Hugo Rahner S. J.

Costantino Vona, L'Apologia di Aristide. Introduzione, versione dal siriaco e commento (Lateranum, Nova Series XVI, 1—4). Gr.-8° (XVIII u. 169 S.). Rom 1951, Facultas Lateranensis. — Man ist dieser Ausgabe der Apologie des Aristides für zwei Dinge zu Dank verpflichtet: einmal, weil sie den Versuch unterläßt, aus der syrischen Version mit Hilfe der griechischen und armenischen Fragmente einen Urtext herzustellen, sodann um des reichhaltigen Kommentars willen, den der Herausgeber unter den Text seiner italienischen Übertragung der syrischen Version setzt. Auch seine Darstellung des Lehrgehalts scheint nur in manchem (nicht überall) über das hinauszugehen, was Ph. Friedrich ZkTh 43, 1919, 31—77) geboten hat. Sehr nützlich auch, daß im Anhang der Text der Fragmente aus der Barlaamvita, aus den (1922 u. 1924) veröffentlichten Papyrusfragmenten und endlich die lateinische Übersetzung der armenischen Textstücke beigegeben sind: so vereinigt diese schöne Edition alles, was den Forscher beim Studium der Aristidesapologie interessieren muß. *R.*

Henri de Riedmatten O. P., Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Étude sur la Christologie du IIIe au IVe siècle (Paradosis 6). Gr.-8° (172 S.). Fribourg 1952, Editions St. Paul, sfr. 7.50. — In einer lebhaften, auf genauesten Quellenuntersuchungen aufgebauten kritischen Auseinandersetzung mit den Werken, die Loofs und Bardy dem für die Geschichte der Christologie so wichtigen Konzil von 268 gegen Paul von Samosata gewidmet haben, bemüht sich diese hervorragende Studie, eine tragfähigere Grundlage zu jeglicher Weiterführung der dogmengeschichtlichen Problematik zu schaffen: was ist von dem noch im 8. Jh. in Umlauf befindlichen Dossier dieser Konzilsakten in authentischen

Texten erhalten? Der Verf. kann zeigen, daß weder bei Schwartz, noch bei Loofs und Bardy diese Vorfrage richtig beantwortet wurde. Erst jetzt, wo in dieser Untersuchung die Fragmente wohlgeordnet und genau untersucht gebucht vorliegen (S. 135—158), wo auch doch wohl der Beweis für die Echtheit des vielumstrittenen „Briefes der sechs Bischöfe" an Paul von Samosata erbracht wird (S. 121—134), den noch Bardenhewer (II, S. 277f) und Schwartz für unecht hielten, kann eine genaue Fixierung der christologischen Lehre des Samosateners und seines Gegners Malchion gewagt werden. Die vorliegende Studie, die sich gewiß zunächst nur auf den Nachweis der Echtheit und der Überlieferung der Fragmente der Konzilsakten beschränkt, gibt dafür ausgezeichnete Ansätze, die den Verf. dazu befähigen, das abschließende Werk über Paulus zu schreiben und dessen Christologie sowie die des Antiochenischen Konzils von 268 in jenen christologischen Rahmen zu stellen, den A. Grillmeier im ersten Band des Chalkedonwerkes gezeichnet hat, dabei aber (S. 68 Anm. 1 und S. 76 Anm. 9 mit Rücksicht auf diese Studie ausdrücklich darauf verzichtete, die Linien genauer auszuziehen. *R.*

Lexicon Athanasianum. Digessit et illustravit Guido Müller S. J. Gr.-8° (1664 Sp.). Berlin 1944—1952, Walter de Gruyter. — Wenn man es immer noch tief bedauern muß, daß durch den Tod von H. G. Opitz die Athanasiusausgabe der Berliner Kirchenväterkommission ins Stocken geraten ist, so wird man getröstet durch die Vollendung des Athanasius-Lexikons, das wir dem ungeheuren und lebenslangen Fleiß des nunmehr 86 Jahre alten Guido Müller verdanken. Jeder Forscher kennt die durch nichts anderes aufzuwiegenden Vorteile eines solchen Lexikons, zumal wenn es einem Kirchenvater von der dogmengeschichtlichen Bedeutung eines Athanasius gewidmet ist — man denke an das Stählin'sche Lexikon zu Clemens von Alexandrien und an den Mangel eines Origeneslexikons oder eines ähnlichen Hilfsmittels zu Augustinus, das die Stichwortsammlung der Mauriner ersetzen könnte. Wo immer man in dem vorliegenden, bei allen Stichproben nie versagenden Lexikon die entscheidenden Wörter nachschlägt (so etwa nur bei ὁμοούσιος oder bei λόγος) wird man neben der philologischen Akribie auch den dogmengeschichtlichen Takt des Verf. bewundern. Dieses Werk ist ein Monument, für das man Guido Müller und dem mutigen Herausgeber immer dankbar sein wird. Mit Recht hat die Theologische Fakultät von Innsbruck dem greisen Urheber einer solchen wissenschaftlichen Leistung das Ehrendoktorat der Theologie verliehen. Denn er hat dazu beigetragen, die Theologie des Athanasius wirklich von neuem „unsterblich" zu machen. *R.*

Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Band I.: Der Glaube von Chalkedon. Hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht. Gr.-8° (XVI u. 768 S.) Würzburg 1951, Echter-Verlag. — Wir zeigen das Erscheinen dieses ersten Bandes des auf drei Bände angelegten großen Werkes über das Konzil von Chalkedon jetzt schon an, obwohl wir der Bedeutung dieses Unternehmens erst gerecht werden, indem wir das Ganze nach Erscheinen der beiden folgenden Bände zu besprechen gedenken. Die Freude ist bereits beim Anblick des ersten Bandes groß: daß das Chalcedonense nach 15 Jahrhunderten ein solches Monument des Geistes gesetzt erhielt, dem auch der Heilige Vater das wohlverdiente Lob gespendet hat. Dieser erste Band ist in seiner wohldurchdachten Anlage, trotz der Verschiedenheit der Mitarbeiter, eine eigentliche Dogmengeschichte der Christologie geworden, wie wir sie bisher in solcher Genauigkeit schlechterdings noch nicht besaßen. A. Grillmeier bietet in belesener Gründlichkeit auf fast 200 Seiten die Vorgeschichte der chalzedonensischen Christologie (S. 5—202), die zusammen mit der Vergleichung der Positionen von Nestorius und Eutyches (Th. Camelot O. P., S. 213—242), der Gegenüberstellung der

Theologie Cyrills und Leos (P. Galtier, S. 345—387) und der textkritischen Interpretation der Glaubensformel von Chalkedon (I. Ortiz de Urbina, S. 389 bis 418) die gründlichste Darstellung der Bedeutung dieses Konzils genannt werden darf. Ebenso dankbar wird der Dogmenhistoriker die Beiträge der Gelehrten entgegennehmen, die im zweiten Teil dieses Bandes, den man wahrhaft mit einem beutebeladenen Schiff vergleichen mag, die weitere Geschichte des chalzedonensischen Problems entfalten: im Monophysitismus der syrischen Kirche (J. Lebon, S. 425—580) und ihrer Historiker (P. Mouterde, S. 581—602), der Nestorianer in Chalkedon (W. de Vries, S. 603—635), in den klärenden Kämpfen innerhalb der östlichen Orthodoxie bis zum Ende des 6. Jahrhunderts (Ch. Moeller, S. 637—720), und endlich, dargestellt vom berufensten Meister, im Echo von Chalkedon in der christlich-arabischen Literatur (G. Graf, S. 749 bis 768). Die Dogmengeschichtsschreibung wird den mutigen Herausgebern dieses Bandes für immer Dank wissen. *R.*

Alois Müller, Ecclesia - Maria. Die Einheit Marias und der Kirche (Paradosis 1). Gr.-8° (XVII u. 242 S.). Freiburg (Schweiz), Paulusverlag 1951. sfr. 8.80. — Das Hauptverdienst dieser mit gründlichstem Fleiß und erfreulich vollständiger Quellenkenntnis gearbeiteten Studie ist die entwicklungsgeschichtlich wohlgeordnete Vorlage aller patristischen Quellentexte, die von den Anfängen bis zu Augustinus die Frage nach dem Verhältnis zwischen Maria und der Kirche behandeln. Daß diese Vorlage stets auch in deutscher Übersetzung geschieht, macht das Buch auch für den höchst wertvoll, der über das eigentlich dogmengeschichtliche Interesse hinaus das Werden des Lehrstücks von Maria als dem Typos der Ecclesia für eine gerade heute wieder ersehnte Vertiefung der mariologischen Verkündigung zu erfassen sich bestrebt. Nach genauer Nachprüfung scheint mir kein einziger wesentlich wichtiger Text aus der Theologie der ersten vier Jahrhunderte übersehen zu sein, der einigermaßen zur Klärung der Frage in Betracht kommt. Über die (immer besonnene und wohlbedachte) Deutung einzelner Texte wird man freilich hier oder dort anderer Meinung sein können. So mag ich mich z. B. nicht eben befreunden mit der These von Andriessen von der Identität der Quadratus-Apologie mit dem Diognetbrief, welcher der Verf. (S. 42 Anm. 59) den Vorzug gibt — eine für die Auffassung vom geschichtlichen Werden des Theologumenons doch recht bedeutsame Frage, falls man den Diognetbrief und die als echt anerkannten Schlußkapitel!) wirklich ins Jahr 126 verlegen dürfte. Dagegen macht es der Verf. dankenswert plausibel, daß der von ihm wieder in den Vordergrund gerückte armenische Text zur Deutung der vielmißhandelten Irenäusstelle (Adv. haer. IV, 33, 4) eindeutige Klärung bringt (S. 63f). Was der Verfasser einleitend über die Personifikationen in der heidnischen Antike sagt (S. 9—14), macht es wieder greifbar, daß hier (ähnlich wie schon bei J. C. Plumpe, Mater Ecclesia, 1943, S. 10—17) noch viel genauere Vorarbeit zu tun wäre, um den geistigen Untergrund der patristischen Typenlehre und der theologischen „Personifikationen" zu rekonstruieren. Der Verf. schließt seine Studie ganz zu Recht mit Augustinus ab; denn was in der Geschichte dieser Idee noch folgt bis zum langsamen Vergessen im hohen Mittelalter (in der folgenschweren Wende „vom bildlichen zum begrifflichen Denken", S. 204) ist durchaus augustinisch geprägt. Aber vielleicht kann uns der Verf. bei seiner Kenntnis der Quellen auch einmal darstellen, wann und warum man erst heute wieder dieses Lehrstück von Maria und der Kirche zu neuem Leben erwecken konnte. *R.*

F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. Aus dem Holländischen übersetzt von N. Greitemann. Gr.-8° (786 S.). Köln 1951, Bachem. — Wir sind es gewohnt, das gewaltige literarische Werk des Kirchenlehrers nur mit den Röntgenstrahlen der theologisch-philosophischen

Fragestellung durchleuchtet zu sehen. Hier steht mit einem Male, mit lauter kleinen Strichen gezeichnet und auf dem farbigen Hintergrund seiner nordafrikanischen Bischofsstadt aufgetragen, überraschend lebensnah das Bild des Seelsorgers Augustinus vor uns: seine Umwelt mit dem zunächst in den Stadtverwaltungen noch mächtigen, dann etwas gewaltsam zurückgedrängten, in Astrologie und Theater aber noch gefährlichen Heidentum, mit der hartnäckigen Gegenkirche der Donatisten, mit dem Kern der Getreuen und dem breiten Rand der lauen Christen seiner Gemeinde, mit ihren kleinen und großen Geschäften und den Skandalen, die auch in Augustins Klostergemeinde nicht fehlen; und darin der Bischof, man möchte sagen: der Stadtpfarrer, der nur für seine bescheidene Herde da zu sein scheint, der ihr unermüdlich dient in Predigt und Gottesdienst und Verwaltung, der sich aber mehr und mehr mit den Fragen und Sorgen der Gesamtkirche bedrängt sieht. Umfangreiche Abschnitte behandeln die liturgische Praxis, die Predigt, die Katechese, das Verhältnis zur Volksfrömmigkeit. Hier bietet u. a. das Kapitel über die Totenmähler (577–609 nach den zahlreichen Untersuchungen der letzten Jahre wohl zum ersten Male ein abgerundetes Bild von Entwicklung und Ausgang des einschlägigen Brauchtums (Totensessel, Refrigerium). Allgemein fußt die meisterhafte Darstellung, der man mit Spannung folgt, auf gründlichstem Studium nicht nur der Quellen, sondern auch der Literatur, wie es die enggedruckten Anmerkungen (S. 687–767) auch aufweisen. Auch wo der Leser glaubt mit einer Materie näher vertraut zu sein, wird er beim Verf. fast immer die adäquate Zusammenfassung der gesicherten Ergebnisse wiederfinden. Bezweifeln darf man indes, „daß man das gemeinsame Singen vor dem Jahre 393 in Afrika nicht kannte" (386 u. ö.); es ist mindestens zwischen responsorischem und antiphonischem Singen zu unterscheiden, s. etwa F. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang (1906). Auch daß die schon uralte Symbolik der Achtzahl nur Sache des Schreibtisches gewesen sei (341), dürfte zuviel behauptet sein. — Wie es der Titel des Buches ausspricht, schwebte dem Verf. nur die Person des Seelsorgers als Thema vor. Aber bei seiner umfassenden Quellenkenntnis wäre es ihm sicher ein Leichtes, uns auch eine Darstellung der Seelsorge von damals zu schenken, wie es V. Monachino versucht hat (vgl. ZkTh 1948, 376f), also aufzuhellen etwa, welches die Aufgaben der einzelnen Klerikerstufen waren, was damals für Erziehung, Caritas, Fürsorge, Glaubensverbreitung geschah — oder nicht geschah, insbesondere, welches die pastorale Funktion und Wertung des Gottesdienstes war.

Jos. A. Jungmann S.J.

Heinrich Seuse Denifle O. P., Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre. Aus dem literarischen Nachlaß hrsg. von Otwin Spieß O. P. (Studia Friburgensia NF. 4). 8° (XXXII u. 246 S.). Freiburg (Schweiz) 1951, Paulusverlag. sfr. 13.—. — *Defunctus adhuc loquitur:* man hört auch heute noch mit größtem Gewinn Denifle zu den Fragen der Theologie der deutschen Mystik sprechen und lernt immer noch von seiner streitbaren und tiefgründigen Kenntnis der Scholastik, auch wenn seit seinem Tode wesentlich Neues in der Edition und Deutung der Mystikertexte geschehen ist. So war es eine fördernde Tat, daß aus dem Mappen seines Nachlasses Otwin Spieß dieses Werk ans Licht treten ließ — und was der Herausgeber selbst dazu beigesteuert hat, macht die Ausgabe um vieles wertvoller, da er zu Eckehart die Quint'schen Textverbesserungen nachtragen kann und überhaupt in vielen Anmerkungen die in manchem doch veraltete Frontstellung Denifles korrigiert, ohne deren wesentliche und unvergängliche Klarheit zu mindern. Mit der These vom Pantheismus der Mystiker ist es jedenfalls aus, wenn man sich von Denifle belehren läßt — das gilt auch für die meisten Sätze aus Eckehart — und dies bewiesen zu haben, ist auch heute noch (oder wieder?) von Bedeutung. Auch der posthume Denifle hat Wesentliches zu sagen.

Hugo Rahner S.J.

Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken. Zum 400jährigen Jubiläum herausgegeben von Georg Schreiber. 2 Bde. Gr.-8° (LXXVII u. 487 S., VII u. 630 S.). Freiburg 1951, Herder. Geb. DM 56.—. — Als im Jahre des Zusammenbruches 1945 sich der Beginn des Trienter Konzils zum 400. Male jährte, schien es eine utopische Hoffnung zu sein, diesem weltgeschichtlichen Ereignis in absehbarer Zeit ein würdiges Denkmal zu setzen. Wenn es trotzdem gelungen ist, knapp sechs Jahre nach der trostlosen Zerstörung ein zweibändiges Monumentalwerk über das große Konzil Sr. Heiligkeit Papst Pius XII. zu überreichen, ist dies nicht nur ein machtvolles Zeugnis für das Wiedererstehen deutscher theologischer Wissenschaft, sondern auch der immer noch jugendlichen Tatkraft eines Mannes, der seit Jahrzehnten an führender Stelle des deutschen Universitätswesens stehend sich der Herausgabe unter großen persönlichen Opfern angenommen hat. Die beiden repräsentativ ausgestatteten Bände enthalten 40 Beiträge von 38 Gelehrten aus dem deutschsprachigen Raum. (Als einzige Ausnahme ist England vertreten durch E. Ch. Messenger: Das Konzil von Trient und der englische Katholizismus.) Von den verschiedensten Rücksichten aus wird ein umfassendes Bild des Konzils selbst, seiner Geschichte, seiner Problemstellungen, seiner Arbeitsweise entworfen, dabei aber der Ausstrahlung des Tridentinums in die folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart besondere Beachtung geschenkt. Aus der wahrhaft enzyklopädischen Fülle des Gebotenen — man werfe einen Blick in das 4000 Stichworte zählende Register — seien die Hauptthemen genannt: Das 400jährige Jubiläum der Eröffnung des Konzils und sein wissenschaftlicher Ertrag (Jedin); Das K. v. Tr. als Fortschrittsprinzip der kath. Dogmatik (Grabmann †); Die Lehrbestimmungen des Trid. und die moderne Weltanschauung (Steffes); Tr. Lehrentscheidungen und reformatorische Anliegen (E. Stakemeier); Zum Rechtfertigungsdekret (Buuck); Das Tr. K. und die Frage nach der christlichen Gewißheit (Schierse); Zur Gnadenlehre des spanischen Konzilstheologen Domingo de Soto (Stegmüller); Zum Problem der unvollkommenen Reue auf dem K. v. Tr. (Heynck); Die kirchenrechtliche Bedeutung des K. v. Tr. (K. Hofmann); Das Tr. K. und die Entwicklung des kirchlichen und weltlichen Eherechts (Conrad); Das K. v. Tr. und die Erneuerung der Liturgie (Jungmann); Das K. v. Tr. und seine Ausstrahlung auf die Frömmigkeit (E. Raitz v. Frentz); Die Reform des Tr. K. im Spiegel der nachfolgenden Andachtsliteratur (Schrott); Ricardus Cenomanus und die Vulgata auf dem K. v. Tr. (Allgeier); Der Barock und das Tridentinum (Schreiber); Das Trid. und die Kirchenmusik (Fellerer); Volkskulturelle Auswirkungen des Tr. K. auf die Alpenländer (Dörrer). — Das Schwergewicht des Werkes liegt jedoch in den diözesangeschichtlichen Darstellungen, die meist erstmalig den Anteil der deutschen Kirchenprovinzen am Konzil und seine spätere Durchführung quellenmäßig belegen. Außer der Schweiz kommen zu Wort: Altbaiern, Würzburg, Eichstätt, Bamberg, Augsburg, Konstanz, Mainz, Trier, Köln, Münster, Osnabrück, Paderborn. Mit großem Schmerz vermißt man aber in diesem kirchlichen „Kulturatlas großen Stils" die ostdeutschen Diözesen, obwohl wenigstens für die Bistümer Breslau und Ermland eine Bearbeitung möglich gewesen wäre (vgl. H. Jedin, Die Beschickung des Konzils von Tr. durch die Bischöfe von Breslau: Archiv f. schles. Kirchengeschichte I 1936); auch über die tridentinische Tätigkeit des Kardinals Stanislaus Hosius hätte genügend Material bereit gelegen, vgl. J. Lortz, Hosius: LThK V, 150 ff). Von großem kirchengeschichtlichen Interesse sind auch die Abhandlungen über die Beteiligung der einzelnen Orden: Benediktiner, Zisterzienser, Prämonstratenser, Dominikaner, Franziskaner, Augustiner-Eremiten, Kapuziner. Die Gesellschaft Jesu ist nicht eigens vertreten. Ihr Anteil erhellt aus den einzelnen Beiträgen (s. Register). — Trotz mancher kleiner Schönheitsfehler im ersten Teil — die Themen scheinen mehr zufällig als nach einem bestimmten Plan

zustande gekommen zu sein und sind nicht immer ganz aufeinander abgestimmt — ist das Ganze doch eine erstaunliche Leistung, auf die der Herausgeber und nicht zuletzt der Verlag Herder stolz sein können. *F. Schierse S. J.*

Theodor Steinbüchel, Große Gestalten des Abendlandes. Bild und Beispiel christlicher Verwirklichung. Bearb. und eingeleitet von A. Schüler. 8° (224 S.) Trier 1951, Paulinus-Verlag. — Der Titel des Buches ist insofern irreführend, als man sich vielleicht mehr oder minder geschlossene Darstellungen des Lebens und Werkes der großen Gestalten und Gestalter des Abendlandes erwartet. Das ist nicht der Fall, da der Verfasser seine Helden nicht biographisch beschreibt, sondern ihre Person nur zum Anlaß nimmt, geistvolle Reflexionen geschichtsphilosophischer und geschichtstheologischer Natur über die Ideen und Kräfte anzustellen, die das christliche Abendland geformt und gestaltet haben. Das Urteil darüber, ob diese Ansichten alle richtig sind, fällt nicht mehr in den Aufgabenbereich des Historikers. *Ferd. Maaß S. J.*

Heinrich Hermelink, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. 8° (XIX u. 528 S.). Stuttgart 1951, Gemeinschaftsverlag Metzler-Stuttgart und Wunderlich-Tübingen. — Man muß jedem Autor dankbar sein, der es unternimmt, eine Geschichte des Christentums im 19. Jahrhundert zu schreiben. Ist es schon ein schwieriges Unterfangen, das Schicksal der katholischen Kirche, das sich seit der Katastrophe der Aufklärung in den einzelnen Staaten des Abendlandes so verschiedenartig gestaltete, klar und übersichtlich darzustellen, so scheint eine solche Aufgabe bei den einzelnen protestantischen Religionsbekenntnissen die Kräfte eines einzelnen zu übersteigen. Diese Bekenntnisse mußten den Kampf gegen den Massenabfall vom Christentum und die an seine Stelle tretenden Surrogatreligionen ohne einheitliche Planung und Leitung aufnehmen, wobei bei dieser geistigen Auseinandersetzung so viele neue Strömungen in immer bunterem Wechsel entstanden und sich überkreuzten, daß ein Außenstehender kaum zu einem klaren und bestimmten Urteil gelangen kann. Eine Ahnung von diesen Schwierigkeiten bekommt man erst, wenn man erfährt, daß der bekannte Kirchenhistoriker Karl Müller das Werk seines Kollegen Karl Sell in den Siebeckschen Grundriß der theologischen Wissenschaften nicht aufnehmen wollte, weil es seinen Vorstellungen von einer Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts nicht entsprach. Das vorliegende Werk behandelt nun in seinem ersten Bande die Revolution von oben und unten (Französische Revolution) sowie die von innen durch Kants Kritik der reinen Vernunft und die von außen durch die Technisierung des Zeitalters. Alle diese Revolutionen haben eine völlige Umwandlung der äußeren und inneren Struktur der protestantischen Kirchen zur Folge, die schließlich durch ihre Beziehungen zu den politischen Gemeinschaften und den eigenen inneren Erweckungsbewegungen eine Veränderung erfuhren, wie sie seit der Reformation nicht mehr erlebt worden war (S. XIII). — Wenn H. hier über Schnabel (IV, 276ff.) hinausgeht, so erweist er sich in den Partien seines Buches, die von der katholischen Kirche handeln, nicht durchweg als zuverlässiger Führer. So können beispielsweise die Vorwürfe, die gegen Pius VI. erhoben werden, vor einer objektiven und unparteilichen Prüfung nicht bestehen. Es ist gewiß richtig, daß der Papst keine allzu großen und in die Augen springenden Erfolge von seiner Wiener Reise nach Hause brachte; aber die persönlichen Unterhandlungen mit dem gewalttätigen Herrscher waren schließlich doch die einzige Möglichkeit, ihn vor noch weitergehenden Schritten und dem offenen Bruche mit Rom zurückzuhalten. Wenn dann der Papst zwischen der Beschlagnahme kirchlichen Eigentums durch Joseph II. und der Säkularisierung des Kirchengutes durch die französische Nationalversammlung scharf unterschied, indem er die eine tolerierte und die andere verurteilte, so war die Verschiedenheit dieses Vorgehens wiederum in der Natur der Sache begründet. Im einen Falle blieb ebe-

das beschlagnahmte Kirchenvermögen in den verschiedenen Religionsfonds dem geistlichen und kirchlichen Zwecke, für den es bestimmt war, erhalten, im anderen Falle ging es aber der Kirche verloren. Bei der Behandlung des Wiener Kongresses hätte auch die Publikation der Korrespondenz zwischen Metternich und dem päpstlichen Staatssekretär Kardinal Consalvi, die der belgische Jesuit Van Duerm im Jahre 1899 besorgte, herangezogen werden müssen. *M.*

Edmund Kurten, Franz Lambert von Avignon und Nikolaus Herborn in ihrer Stellung zum Ordensgedanken und zum Franziskanertum im besonderen (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte 72). 8° (X u. 154 S., 2 Bildtafeln). Münster 1950, Aschendorff. DM 8.80. — Die Mönche waren seit dem Beginn des Spätmittelalters die Zielscheibe des öffentlichen Spottes und der satyrischen Literatur gewesen. Diese Kritik hatte sich aber nicht gegen die kirchliche Institution als solche gerichtet, sondern gegen die wirklichen oder vermeintlichen Schwächen der Ordensleute, ohne daß ihre Stellung in der kirchlichen Rangordnung angetastet worden wäre. Der Humanismus nahm die früheren Vorwürfe mit zunehmender Schärfe und Heftigkeit wiederum auf und fand in Erasmus von Rotterdam und in den Verfassern der Dunkelmännerbriefe zungenfertige und schreibgewandte Interpreten des neuen Lebensgefühls, das immer skeptischer das Christentum und seine Einrichtungen überprüfte und kritisierte. In der absprechenden Beurteilung des Ordensstandes durch Erasmus klingen bereits Gedanken an, die sich später auch bei Luther finden und den Kernpunkt seiner maßlosen Polemik bilden. Die Ordensleute nennen sich nach den Stiftern ihrer Orden, gleich als ob es zu gering wäre, Christen zu heißen, sie stellen alle möglichen Menschensatzungen auf, während man von dem einzigen Gesetz Christi nichts höre, und zudem wollen sie durch ihre eigenen Taten noch heiliger erscheinen als Christus selbst (S. 142). Die Anklagen der bekannten Flugschriften Luthers gegen die katholischen Orden nahm dann der ehemalige Franziskaner Franz Lambert von Avignon wenige Jahre später nochmals auf und spezifizierte sie auf den Orden des hl. Franziskus, indem er sich mit dem Verhältnis zwischen Franziskanertum und Evangelium, der franziskanischen Armutsauffassung und den franziskanischen Privilegien polemisch auseinandersetzte. Dem Apostaten trat dann der hochangesehene Generalvikar des Ordens Nikolaus Herborn entgegen, der die Sichtbarkeit der einen Kirche betonte und „das Papsttum mit den übrigen Institutionen keimhaft in der Hl. Schrift enthalten sieht, wie der Senfbaum im Senfkorn enthalten ist" (S. 147). Die Ergebenheit des hl. Ordensstifters dem „Herrn Papst" gegenüber ist daher nicht gegen das Evangelium, wenn es recht verstanden wird. *M.*

Richard Wichterich, Sein Schicksal war Napoleon. Leben und Zeit des Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi 1757—1824. 8° (372 S.). Heidelberg 1951, Kerle. — Eine moderne Biographie des berühmten päpstlichen Staatsmannes, der den Kampf mit einem Napoleon aufnahm, war zweifellos eine lohnende Aufgabe. Bergen doch die Memoiren Consalvis so viel des Interessanten und Wissenswerten, daß sie nicht nur über seine Person, sondern auch über die wichtigsten Akteure des damaligen Weltgeschehens wertvolle Kenntnisse vermitteln. Wenn nun auch die Auffassungs- und Darstellungsweise des Verfassers etwas primitiv wirken und der geschichtliche Hintergrund sowie die eigentlichen Motive seines Helden und der seiner diplomatischen Gegenspieler manchmal zu wenig klar hervortreten, so müssen wir doch für die flüssige Darstellung der äußeren Geschehnisse dankbar sein. In der Verwertung der einschlägigen Quellen scheint W. die wichtige Korrespondenz zwischen Consalvi und Metternich entgangen zu sein. Anzumerken wäre noch, daß die Schreibweise des Namens Herzan eigentlich falsch ist; der österreichische Kardinal war ein Sproß des alten böhmischen Adelsgeschlechtes der Hrzan von Harras, die

am Ende des 17. Jahrhunderts in den Reichsgrafenstand erhoben worden waren. *M.*

Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. IV. Bd. Die religiösen Kräfte. 2. Aufl. 8° (XII u. 617 S.). Freiburg 1951, Herder. – Die Neuauflage des 4. Bandes der Deutschen Geschichte von S., der die religiösen Kräfte des Katholizismus und des Protestantismus in Deutschland innerhalb des späteren zweiten Deutschen Reiches in meisterhafter Darstellung behandelte, ist sehr zu begrüßen. Da aber die erste Auflage vollständig unverändert abgedruckt wurde, erübrigt es sich, die Vorzüge des Werkes, das als erstes in dieser Art eine Gesamtschau des religiösen Lebens und der christlichen Bekenntnisse im deutschen Raume bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts bot, noch einmal im einzelnen zu wiederholen. Ich möchte aber doch meinen, daß es möglich gewesen wäre, in einem eigenen Anhang die seither erschienene Literatur nachzutragen. Da das aber nicht der Fall ist, wurde auch die unverhältnismäßig dürftige Behandlung der kirchlichen Verhältnisse in Österreich, das doch damals zum Deutschen Bunde gehörte, ohne jede Ergänzung übernommen und nicht einmal Beidtels Untersuchungen über die kirchlichen Zustände in den kaiserlich österreichischen Staaten (Wien 1849) in den Anmerkungen zitiert. *M.*

A. Eberle, Ist der Dillinger Moralprofessor Christoph Raßler (1654–1723) der Begründer des Äquiprobabilismus? 8° (68 S.). Freiburg 1951, Herder. DM 4.50. — Der Dillinger Moralist A. Eberle geht in dieser sorgfältigen Studie geschichtlich wie systematisch den zwischen Probabilismus und Äquiprobabilismus strittigen Fragen nach. Er legt dar, wie sein Vorgänger auf dem Lehrstuhl der Moraltheologie in Dillingen, Chr. Raßler S. J., in seinem Werk „Norma recti" (1713) als erster die These klar formulierte, die später als die äquiprobabilistische bezeichnet wurde. Raßler betrachtete seine Auffassung aber nicht als ein neues „Moralsystem", sondern nur als genauere Fassung der probabilistischen These. Von ihm übernahm Eusebius Amort und von diesem seit 1762 der hl. Alfons von Liguori die „äquiprobabilistische" These; auch dieser betrachtete sie aber nicht als ein neues System. Eberle zeigt überzeugend, daß das Problem hauptsächlich ein logisch-psychologisches ist. Auch der „einfache" Probabilismus erlaubt nicht, im Zweifelsfall der milderen Auffassung zu folgen, wenn sie nur eine schwache Wahrscheinlichkeit für sich hat, wenn also die strengere Ansicht so gut wie gewiß ist. Die äquiprobabilistische These scheint darüber hinauszugehen, insofern sie das Handeln entsprechend der milderen Ansicht auch dann für unzulässig erklärt, wenn diese sich klar als weniger wahrscheinlich erweist, wenn also die strengere Auffassung sicher wahrscheinlicher (*certo probabilior*) ist. Der Verf. zeigt nun aber, daß diese sicher größere Wahrscheinlichkeit nach der Lehre Raßlers und des hl. Alfons nur dann vorliegt, wenn die Gründe für eine Meinung „bedeutend" wahrscheinlicher (*notabiliter probabiliores*) sind; in diesem Falle meinen sie, sei das Gegenteil nur mehr schwach wahrscheinlich (*tenuiter probabile*), die „bedeutend wahrscheinlichere" Auffassung dagegen praktisch so gut wie gewiß. Dann wäre sie aber auch nach dem einfachen Probabilismus verpflichtende Norm. Das entscheidende Problem ist also die logisch-psychologische Frage, ob ein klares und bedeutendes Übergewicht der Gründe für eine Meinung mit einer echten Wahrscheinlichkeit (*solida probabilitas*) des Gegenteils noch vereinbar ist. Der Verf. urteilt wohl mit Recht, daß dies, wenn nicht logisch notwendig, so doch praktisch in der Regel nicht der Fall sei und daß damit die wirkliche Meinungsverschiedenheit zwischen Probabilismus und Äquiprobabilismus auf ein kaum mehr merkliches Maß herabgemindert werde. So trägt die Schrift dadurch, daß sie das Problem an die rechte Stelle rückt, wesentlich zur Versöhnung der Gegensätze bei; darin liegt ihr Hauptwert.

Jos. de Vries S. J.

BÜCHEREINLAUF

Ampe A., S. J., De geestelijke grondslagen van den zieleopgang naar de leer van Ruusbroec. A: Schepping en christologie. B: Genadeleer. 8° (VII u. 303, VI u. 229 S.) Tielt 1952, Lannoo.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Jg. 3. 8° (410 S.) Speyer 1951, Jaeger. DM 12.—.

Augustinus Aurelius, Mysterium des neuen Lebens. Homilien zum Paschamysterium. Übertr. von *Th. Michels* (In Viam salutis 5). 8° (54 S.) Salzburg 1952, Rupertuswerk. S 5.—.

Besinnung, Christliche. Eine Hausbibliothek hrsg. von *R. Guardini, H. Kahlefeld* u. *F. Messerschmid.* 4. Bd. 8° (119 S.) Würzburg 1952, Werkbund-Verl. DM 4.20.

Bienert W., Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung. Nach der Botschaft des N. T. (Schriftenreihe der bekennenden Kirche). 8° (128 S.) Stuttgart 1952, Evangel. Verlagswerk. DM 6.70.

Bischof E., Ölbergstunden. Drei Betrachtungen zur hl. Stunde. 3. Aufl. 12° (48 S.) Innsbruck 1951, Rauch. S 4.80.

Blinzler J., Das Turiner Grableinnen und die Wissenschaft. 8° (56 S.) Ettal 1952, Buch- u. Kunstverl. DM 4.80.

Bogsrucker A., S. J., Gehet zu Josef. 13. Aufl.; Der Schutzengel „Frau". 7. Aufl. 12° (45, 88 S.) Innsbruck 1951, Rauch. S 4.50 u. S 6.60.

Bopp L., Unsere Seelsorge in geschichtlicher Sendung. Wege zu einer gültigen Pastoration (Untersuchungen zur Theol. d. Seelsorge 4). 8° (77 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 4.80.

Brugger W., S. J., Philosophisches Wörterbuch. Unter Mitwirkung der Professoren des Berchmans-Kollegs in Pullach hrsg. 4. Aufl. Kl.-8° (XLIII u. 544 S.) Freiburg 1951, Herder. DM 18.—.

Busenbender W., O. F. M., Siehe, ich mache alles neu! Die sozialen Botschaften der Päpste in der Gesamtverkündigung der Kirche. 8° (83 S.) Frankfurt a. M. 1952, Knecht. DM 3.50.

Chapman J., O. S. B., Vom Gebet der Hingabe. Geistliche Briefe 1. 2. Eingel. von *R. Hudleston* (Zeugen des Wortes). 8° (135 u. 134 S.) Freiburg 1952, Herder. Je DM 4.60.

Diekamp F., Katholische Dogmatik II. 10., neubearb. Aufl., hrsg. von *K. Jüssen.* 8° (IX u. 606 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 25.—.

Diez-Alegria J., S. J., El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora 1565—1591 (Estudios 4). 8° (285 S.) Barcelona 1951, Consejo Superior de Investigaciones cientificas.

Dürig W., Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie (Münchener Theol. Studien II, 5). 8° (XX u. 190 S.) München 1952, Zink.

Emmerick A. K., Das Marienleben nach den Gesichten der Anna Katharina Emmerick. Neu bearb. von *G. Theiner-Haffner.* Mit einer Einl. von *F. Lakner S. J.* 8° (615 S., 24 Tafeln) Innsbruck 1952, Marian. Verl. S. 130. —.

Freisling J., Allgemeine Biologie. Das Leben, seine Grundlagen und seine Probleme. 8° (391 S., 38 Tafeln) Graz 1952, Pustet. S 72.—.

Freitag A., Paulus baut die Weltkirche. Ein Missionsbuch (St.-Gabrieler-Studien 11). 8° (211 S.) Mödling 1951, St. Gabriel. S 40.—.

Fülöp-Miller R., Die die Welt bewegten. Antonius - Augustinus - Franziskus - Ignatius - Therese. 8° (530 S.) Salzburg 1952, Müller. S 95.—.

Gagern F. E. Frh. v., Seelenleben und Seelenführung. I.: Selbstbesinnung und Wandlung. II.: Glückliche Ehe. III.: Harmonie von Seele und Leib. 8° (IX u. 149, 135, 74 S.) Frankfurt 1951, Carolusdruck. DM 4.20, 4.20, 3.60.

Geiselmann J. R., Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus. 8° (185 S.) Stuttgart 1951. Kath. Bibel-Werk.

Goebel B., O. F. M. Cap., Trage dein Kreuz! Gedanken zum hl. Kreuzweg für Priester. 2., verb. Aufl. 12° (36 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 1.—.

Höcht J. M., Träger der Wundmale Christi. 2.: Vierzig Stigmatisierte der

neueren Zeit. 8° (270 S.) Wiesbaden 1952, Credo-Verl. DM 15.—.

Höcht J. M., Fatima und Pius XII. Der Kampf um den Weltfrieden. 2. erweit. Aufl. 8° (109 S.) Wiesbaden 1952, Credo-Verl. DM 3.80.

Hinnebusch W. A., O. P., The early English Friars preachers (Institutum Histor. FF. Praed. Romae ad S. Sabinae 14). Gr.-8° (XL u. 519 S.) Romae 1951, Istituto S. Sabina. L 3200.—.

Hosp E., C. Ss. R., Sebastian Franz Job, ein Karitasapostel des Klemens-Hofbauer-Kreises. 8° (158 S.) Mödling 1952, St. Gabriel. S 33.50.

Iturrioz D., S. J., La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos (Estudios Onienses III, 3). 8° (379 S.) Madrid 1951, Editiones Fax.

Journet Ch., L'église du Verbe Incarné II.: Sa structure interne et son unité catholique. 8° (XLVIII u. 1393 S.) Paris 1951, Desclée de Brouwer.

Katholizismus, Der, in Deutschland und der Verlag Herder 1801 bis 1951. 8° (320 S., 180 Sp., 18 S.) Freiburg 1951, Herder.

Keller E., Ecce homo. Fastenpredigten. 2. Aufl. 8° (120 S.) Paderborn 1952, Schöningh.

Konzil von Chalkedon, Das. Geschichte und Gegenwart. Im Auftrag der Theol. Fak. S. J. St. Georgen-Frankfurt hrsg. von *A. Grillmeier S. J.* und *H. Bacht S. J.*: I.: Der Glaube von Chalkedon. 8° (VIII u. 768 S.) Würzburg 1951, Echter-Verl. Subskr. DM 24.—.

Kremser R., Die Zeremonien der Karwoche. Kl.-8° (168 S.) Mödling 1950, St. Gabriel. S. 15.—.

Kuhn O., Die Deszendenztheorie. Grundlegung der Ganzheitsbiologie. 2. verb. Aufl. 8° (165 S.) München 1951, Kösel. DM 7.50.

Leibbrand W., Der göttliche Stab des Äskulap. Vom geistigen Wesen des Arztes. 3., erweit. Aufl. 8° (384 S.) Salzburg 1952, Müller.

Marcel G., Das große Erbe. Tradition, Dankbarkeit, Pietät. 8° (86 S.) Münster 1952, Regensberg. DM 3.20.

Maria. Etudes sur la Sainte Vièrge sous la direction d'*H. Du Manoir S. J.* II. Gr.-8° (1007 S.) Paris 1952, Beauchesne.

Maschek S., O. M. Cap., Nachahmer Gottes. Ein Buch für Priester wie auch für Laienapostel I. 2., verb. Aufl. 8° (XI u. 270 S.) Innsbruck 1952, Rauch. S 39.—.

Menchini C., O. S. M., Il discorso di s. Stefano protomartire nella letteratura e predicazione cristiana primitiva. (Diss.) 8° (187 S.) Roma 1951, Angelicum.

Mercier, Le Card. M., fondateur de séminaire. Recueil publié à l'occasion du centenaire de la naissance. 8° (173 S.) Louvain 1951, Séminaire Léon XIII. bfr. 70.—.

Morán J., S. J., Cosmologia (Cursus philosophicus Collegii Maxim. Ysletensis S. J. 4). 8° (XVI u. 446 S. Mexico 1951, „Buena Prensa" $ 20.—.

Müller G., S. J., Lexicon Athanasianum. Lief. 4—6 (Sp. 481—960). Lief. 10 (Sp. 1441—1664). 4°. Berlin 1950/52, W. de Gruyter. DM 120.—

Nicolussi J., Der verborgene Schatz. 8° (106 S.) Innsbruck 1951, Rauch. S 12.—.

Niedermeyer A., Handbuch der speziellen Pastoralmedizin V.: Seelenleiden und Seelenheilung (Psychopathologie und Psychotherapie). 8° (XV u. 448 S.) Wien 1952, Herder. S 108.—, Subskr. S 97.20.

Pietsch M., Von Wert und Würde menschlicher Arbeit. 8° (223 S.) Wien 1952, Herder.

Portmann H., Der zerbrochene Ring. Aus dem Tagebuch eines Ehegerichts. 8° (207 S.) Kevelaer 1952, Butzon & Bercker. DM 6.80.

Quartaroli A., Il ritorno alla „vis vitalis". 8° (119 S.) Pisa 1951, Tornar.

Riedmann A., Die Wahrheit des Christentums II.: Die Wahrheit über Christus. 2. Aufl. 8° (XV u. 393 S. Freiburg 1952, Herder.

Riedmatten H. de, S. J., Les actes du procès de Paul de Samosate (Paradosis 6). 8° (169 S.) Fribourg 1952. Editions St. Paul. sfr. 7.50.

Rituale Romanum. Ed. typica. 12° (VII, 878 u. 79 S.) Romae 1952. Typis Polygl. Vat. s 2.90.

Robert de Melun, Oeuvres III.: Sententiae II. Texte inédit. Edité par *R. M. Martin* et *R. M. Gallet* (Spicilegium S. Lovaniense 25). 8° (420 S.) Louvain 1952, Spicilegium S. Lovaniense.

Schlismann A., Der hl. Kreuzweg. Texte aus den Predigten Papst Leos d. Gr. 12° (20 S.) Innsbruck 1952, Rauch. S 2.40.

DIE BUSSLEHRE DES HL. CYPRIAN VON KARTHAGO

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

Es ist schon viel über die Bußlehre des hl. Cyprian geschrieben worden[1]. Eine neue Untersuchung dieser Lehre kann darum nicht hoffen, nur Neues zu sagen. Sie wird unvermeidlich auf weite Strecken das wiederholen müssen, was anderswo schon gut und genau gesagt worden ist. Dennoch möchten wir glauben, daß eine ausführliche und zusammenfassende Darstellung dieser Bußlehre keine überflüssige Arbeit ist: sie kann doch in nicht wenigen noch strittigen Punkten genauer und richtiger sein, sie kann manche bisher vernachlässigte Themen (z. B. die Bußliturgie) ausführlicher behandeln, sie kann wieder Fragen aufwerfen, die bisher übersehen wurden, sie kann ein möglichst abgerundetes Bild der ganzen Bußlehre geben. Damit dürfte die Berechtigung dieses vorliegenden Versuches gegeben sein. Ob er gelungen ist, müssen andere beurteilen. Weil er eine zusammenfassende Darstellung dieser Bußlehre bei Cyprian unternimmt, darf dieser Versuch auch davon absehen, ausführlich berichtend und kritisierend zu den bisherigen Darstellungen Stellung zu nehmen. Ein solcher Bericht und eine solche Kritik ist in genügender Weise bei Poschmann zu finden und braucht darum nicht wiederholt zu werden. Außerhalb des Rahmens dieser Arbeit bleiben auch alle jene Untersuchungen, die sich mit der schon oft und ausführlich verhandelten Frage beschäftigen, ob zur Zeit Cyprians und durch ihn eine wesentliche Milderung der kirchlichen Bußdisziplin eingetreten sei. Wir fragen also nicht nach der Bußdisziplin zur Zeit Cyprians in Afrika und Rom, sondern nach der Bußliturgie und Bußtheologie bei Cyprian. Für diese bußdisziplinären Fragen kann immer noch getrost auf Poschmann verwiesen werden.

1. Die äußere Gestalt des Bußinstituts: die Bußliturgie

Die konkrete Gestalt des Bußinstituts, wie sie sich aus Cyprian entnehmen läßt, ist nicht wesentlich von der verschieden, wie sie historisch schon bei Tertullian[2] für uns greifbar wird.

[1] Die noch wertvolle Literatur vor 1940 ist verzeichnet bei B. Poschmann, Paenitentia secunda (Bonn 1940) 369 (hier 368—424 die bisher genaueste Darstellung der ganzen Geschichte der Bußfrage in der decischen Verfolgung und der Bußtheologie Cyprians). Aus der seit Poschmanns großem Werk erschienenen Literatur seien vermerkt: J. Köhne, Zur Frage der Buße im christlichen Altertum: ThGl 35 (1943) 26—36; G. H. Joyce, Private penance in the early church: Journal of theol. studies 42 (1941) 18—41 (Tertullian, Cyprian, Origenes); H. Taylor, St. Cyprian and the reconciliation of Apostates: Theol. Studies 3 (1942) 27—46; F. de Saint-Palais d'Aussac, La réconciliation des hérétiques dans l'Eglise latine. Paris 1943.

[2] Eine zusammenfassende Darstellung der Bußtheologie Tertullians versuche ich zu geben in den „Abhandlungen über Theologie und Kirche", Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf 1952, 139—167.

Gewöhnlich werden bei Cyprian drei Etappen im ganzen Buß verfahren unterschieden: Bußleistung (*paenitentiam agere; delicta expiare*) — „Exhomologese" (*exhomologesim facere; ad exhomologesim venire*) — Rekonziliation durch Handauflegung von seiten des Bischofs (und des Klerus): Epist. 15, 1; 16, 2; 17, 2; 59, 13 De lapsis 16. Es ist zunächst zu beachten, daß diese drei Akte immer in dieser Reihenfolge aufgezählt werden. Was bedeuten diese drei Akte?

a) Was mit dem *paenitentiam agere* gemeint ist, ist leicht zu verstehen: es sind die Bußleistungen, durch die der Sünder selbst Gott zu versöhnen sucht: das *satisfacere*, die *satisfactio*, die in Gebet, Fasten, Tragen eines die Buße kundmachenden Kleides, Enthaltung von Bädern und Vergnügen, Nachtwachen, hartem Lager, Almosen usw. besteht. Vgl. De lapsis 24. 30. 35 usw. Insofern diese Bußleistung erfolgt auf die Mahnung der Kirche hin (vgl. De lapsis 32), ihrer Natur nach sich auch in der Öffentlichkeit des kirchlichen Lebens bemerkbar macht, begleitet und unterstützt wird durch das Gebet der Kirche (ebd.) und hinsichtlich ihrer notwendigen Länge und ihrem endlichen Zureichen kirchenamtlicher Beurteilung untersteht (wie die ganze Frage über die Rekonziliation der *lapsi* zeigt), ist schon diese Bußleistung nicht bloß ein rein subjektives, „privates" Büßen des Sünders, sondern ein Akt kirchlicher Art in der Öffentlichkeit der Kirche, sosehr er als Leistung des Sünders selbst gesehen wird. Während dieser Bußzeit ist der Sünder natürlich auch ausgeschlossen von der Eucharistie. Offenbar faßt Cyprian diesen Ausschluß als durch die Sünde selbst schon eingetreten auf und nicht nur oder erst durch einen eigenen Akt der Kirche eintretend, da er auch solche als unwürdig die Eucharistie empfangend betrachtet, die nicht Gegenstand eines solchen kirchlichen Aktes waren (vgl. z. B. De lapsis 25f).

b) „Exhomologese" wird immer als zweiter Akt im ganzen Bußverfahren von Cyprian aufgeführt. Zwar kennt Cyprian auch einen weiteren Sinn des Wortes, in dem es entsprechend seiner Etymologie einfach „Bekenntnis" im weitesten Sinn des Wortes bedeutet (De test. III 114; De lapsis 31. 28). Aber die Weise, wie das Wort an solchen Stellen gebraucht wird, verrät schon, daß es sich dabei nicht um den eigentlichen technischen Sinn des Wortes handelt (*exhomologesis conscientiae; exhomologesim Deo facere*). Wo es aber im eigentlich technischen Sinn gebraucht wird, tritt das Wort immer als zweiter Akt des Bußverfahrens auf, es bedeutet bei Cyprian weder das Ganze des Bußverfahrens, noch das diesem selbstverständlich einleitende Bekenntnis vor dem Bischof. Wo wegen Todesgefahr der erste Akt, d. h. die Bußleistung, zwangsläufig (ganz oder teilweise) wegfallen muß, ist die Exhomologese natürlich der erste Akt, der faktisch geschieht, sie verändert aber dadurch nicht ihre Natur, und das Wort bedeutet darum auch in einem solchen Zusammenhang (Epist. 18, 1; 19, 2) nichts anderes. Was diese Exhomologese ist, läßt sich von Tertullian her leicht verstehen. Bei Tertullian heißt die Bußleistung des Sünders, in

sofern sie sich in der Öffentlichkeit der Kirche abspielt, bzw. deren „liturgische" Akte, Exhomologese, weil ein solches Tun notwendig ein „Bekenntnis", gesündigt zu haben, implizierte, auch wenn die Sünden nicht mündlich und im einzelnen vor der Gemeinde bekannt wurden. Bei Cyprian ist das „Liturgische" an diesem Begriff Tertullians noch mehr in den Vordergrund gerückt. Exhomologese ist jener Teil der Bußleistung, der sich vor der Gemeinde abspielt. Er findet jedenfalls unmittelbar vor der Rekonziliation durch Handauflegung statt. Von Tertullian her können wir uns ihn deutlicher vorstellen: das kniefällige Bitten vor dem Bischof, dem Klerus und der Gemeinde um die Rekonziliation. Nicht ganz klar wird, ob sich ein solcher Akt öfters während der Bußzeit abspielte oder nur die einmalige Einleitung zum Rekonziliationsritus war. Da es an den oben zitierten Stellen (vgl. auch Epist. 4, 4) immer so aussieht, als ob die Exhomologese unmittelbar vor der Rekonziliation geschieht und auch bei der Krankenrekonziliation die in diesem Fall wohl sicher nur einmalige Exhomologese (Epist. 18, 1; 19, 2; 20, 3) genau in der gleichen Weise gekennzeichnet wird wie die normale Exhomologese in der Kirche, so wird man annehmen müssen, daß sie tatsächlich nur einmal am Ende der Bußzeit vorgenommen wurde oder, richtiger und vorsichtiger gesagt, liturgische Bußleistungen oder Büßersegnungen, die während der Bußzeit vorkamen, nicht Exhomologese genannt wurden. Solche vor der eigentlichen Exhomologese liegende liturgische Akte, wie wir sie aus Tertullian erschließen können, wird es auch zu Cyprians Zeiten gegeben haben, mindestens insofern der Büßer einen bestimmten Platz *in vestibulo* der Kirche hatte und auch so als Büßer (durch Platz und Tracht und Fernbleiben von der Eucharistie) im Gottesdienst kenntlich war (vgl. auch Epist. 30, 8, wo für Rom eine „*professa frequenter . . . detestatio lactorum*" beim Büßer voraus gesetzt wird, die sich wohl auf die Zeit vor seiner Krankheit bezieht).

Ist so „Exhomologese" bei Cyprian auch nicht das Bekenntnis vor dem Bischof, so ist dennoch nicht daran zu zweifeln (wie auch Koch[3] zugibt), daß der Einleitung des Bußverfahrens ein Bekenntnis des Sünders vor dem Bischof vorausging. Epist. 55, 29 ist zwischen *confessio* und *exhomologesis* unterschieden, so daß, wenn wir nicht eine bloße Tautologie annehmen wollen, die *confessio*, die etwas anderes ist als die *exhomologesis*, nur von diesem Bekenntnis vor dem Bischof zur Einleitung der Buße verstanden werden kann. De lapsis 28 ist ausdrücklich von einem *aput sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confiteri* die Rede, und selbst wenn in dem hier gemeinten Fall es nicht sicher ist, ob daraufhin eine eigentliche Kirchenbuße folgte, so kann es in anderen Fällen, wo diese sicher folgen mußte, auch nicht anders gewesen sein, zumal die Buße für geheime Sünden übernommen werden mußte (Epist. 4, 4; auch De lapsis 28 zeigt, daß man eine geheime Gedankensünde des

[3] H. Koch, Cyprianische Untersuchungen (Bonn 1926) 280.

Entschlossenseins zu einem tatsächlich nicht ausgeführten Glaubensabfall mindestens nicht von vornherein als von der Kirchenbuße ausgenommen betrachtete) und das *examinare causas singulorum* (Epist. 55, 6) und die Bestimmung des *iustum tempus* der Buße (Epist. 17, 2) ohne ein Bekenntnis der genauen Natur der Schuld nicht möglich war.

Mußte so daß Bußverfahren aus der Natur der Sache heraus mit einer eigentlichen *confessio* vor dem Bischof beginnen (mag sie auch in den Fällen, wo die Sünde an sich schon bekannt war, sehr formlos gewesen sein), so ist durch nichts bewiesen, daß die Exhomologese selbst vor der Rekonziliation ein detailliertes Bekenntnis der Schuld im einzelnen einschloß auch dann, wenn die Schuld nicht schon publik war. Immerhin wird, da bei der Rekonziliation auch das Volk seine Meinung und Zustimmung geben sollte (Epist. 64, 1), eine Feststellung über die Bußdauer und das erfolgte Ableisten der Buße bei der Exhomologese öffentlich stattgefunden haben: *exhomologesis fit inspecta vita eius, qui agit paenitentiam* (Epist. 17, 2). Wie diese Feststellung des Erfülltseins der Rekonziliationsbedingungen bei der Exhomologese geschah, ob hauptsächlich durch das Zeugnis des Büßers selbst oder mittels anderer Zeugen, ist schwer zu sagen. Man wird sich den Vorgang wohl ähnlich vorstellen dürfen wie wie bei den Prüfungen vor der Taufe, wo der Täufling und sein Zeuge vom Bischof und seinem Klerus über sein Leben in der Zeit der Taufvorbereitung verhört wurde[4].

c) Der dritte Akt ist die Rekonziliation durch die Handauflegung[5] des Bischofs. Bei Cyprian ist zum ersten Mal im Westen bezeugt, daß die Rekonziliation, über deren Sinn und Wirkung noch zu sprechen sein wird, durch Handauflegung geschieht. Da aber

[4] Die Einrichtung der *sponsores* ist ja schon bei Tertullian bezeugt und ist da wohl sicher nicht nur und nicht in erster Linie eine Sache bei der Kindertaufe (vgl. De bapt. 18). Jedenfalls ist in der Paradosis des Hippolyt — schon vor Cyprian — die Einrichtung schon eindeutig greifbar, daß ein Christ als „Zeuge" dafür einzutreten hatte, daß der Taufbewerber während des Katechumenats den Forderungen des Christentums entsprechend gelebt hatte. Vgl. E. Dick, Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat: ZkTh 63 (1939) 1–49. Angesichts der Tatsache, daß Cyprian die Bekenner auffordert, die Büßer hinsichtlich der Art und Schwere ihrer Schuld, ihres Bußernstes, ihrer Bußdauer usw. genau anzuschauen, bevor sie diese dem Bischof zur Rekonziliation empfehlen (Epist. 15, 3), ist es sehr wahrscheinlich, daß man sich durch kompetente Zeugen (wie z. B. eben die Bekenner) bei der Exhomologese vergewisserte, daß die Buße auch wirklich geleistet war (vgl. auch Epist. 26). Naheliegend ist auch die Parallele mit dem Einholen von Zeugnissen bei Klerus und Volk über die Würdigkeit eines Weihekandidaten (Epist. 38, 1).

[5] Wenn wir die Handauflegung als „Rekonziliationsritus" bezeichnen, so ist damit über den Sinn dieses Ritus nichts präjudiziert sein, sondern einstweilen nur gesagt sein, daß nach diesem letzten Bußakt faktisch der Büßer wieder zur Eucharistie als Vollchrist zugelassen war, nicht aber schon entschieden sein, ob die Handauflegung bloß die letzte Bußübung oder die juridische Solemnität der *pax*-Erteilung ist. — Diese *manus impositio* wird wohl durch Auflegung der einen rechten Hand vollzogen worden sein, da *manus* immer im Singular gesetzt wird. Vgl. z. B. J. Bohm, Die Handauflegung im Urchristentum (Leipzig 1911) 82 Anm. 1; 87 Anm.; 98f; J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten (Innsbruck 1932) 36.

derselbe Ritus der Bußerversöhnung schon vorher bei Origenes (In Levit. hom. 2, 4)[6] erwähnt wird (also bald nach 244), und auch die Didascalia Apostolorum (II 18, 7; 41, 2; 43, 1) schon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Syrien diese Handauflegung als selbstverständlichen Ritus kennt, kann diese Handauflegung bei der Bußerrekonziliation Cyprians nicht in Afrika entstanden sein und muß beträchtlich älter sein, selbst wenn wir davon absehen, daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach schon in 1 Tim 5, 22 bezeugt ist[7]. Diese Handauflegung geschieht nach Cyprian durch den Bischof und den Klerus (Epist. 15, 1; 16, 2; 17, 2; 18, 1; 19, 2; 20, 3; 71, 2; De lapsis 16; Sententiae episcoporum 22). Sie wird bezeichnet als eine Handauflegung *in paenitentiam* (Epist. 15, 1 usw.). Eine im Orient damit verbundene Salbung des Sünders[8] ist im Westen bei Cyprian nicht bezeugt und wird auch nicht stattgefunden haben. Wir dürfen als selbstverständlich annehmen, daß diese Handauflegung von einem Gebet auch schon zu Cyprians Zeiten begleitet war, dessen Inhalt nur der gewesen sein kann, den schon Tertullian (wenn auch nicht im engeren Zusammenhang mit dem Schlußrekonziliationsritus) angibt: die Fürbitte der Kirche um Vergebung der Schuld und (wie bei Cyprian selbst deutlicher wird) um die Wiederverleihung des Hl. Geistes, der durch die Sünde verloren ging und wiederverliehen die Schuld tilgt. In der Didascalia (II 41) ist die Fürbitte der ganzen Gemeinde bei der Handauflegung bezeugt.

Die Frage ist nun: woher diese Handauflegung als Rekonziliationsritus kommt (man kann diese Frage stellen, gleichgültig ob man sie erst später oder schon von Anfang (1 Tim 5, 22) an bei der Sünderrekonziliation in Verwendung stehend betrachtet. Diese Frage nach dem Woher der Bußerhandauflegung hat einen doppelten Sinn, so daß zwei Fragen sorgfältig auseinandergehalten werden müssen, so sehr sie auch geschichtlich ineinanderfließen mögen. Die erste Frage ist die: ist diese Handauflegung als Firmung gemeint? Die zweite Frage ist: wenn sie nicht als eigentliche Firmung gemeint ist, welchen Sinn hat sie dann? Ist sie dann doch mindestens der Firmhandauflegung nachgebildet oder hat sie einen anderen Ursprung? Die erste Frage wird in dieser Form gewöhnlich nicht gestellt. Denn man betrachtet wenigstens die gewöhnliche Bußhandauflegung (wo es sich nicht um die Rekonziliation von Häretikern handelt) als einen eigenständigen Ritus, der ohne weiteres in sich verständlich ist und fragt höchstens, ob die Häretikerrekonziliationshandauflegung identisch sei mit

[6] Origenes fügt hier in die Jakobusstelle (5, 14) ein *imponant ei manus* ein und bezieht allem Anschein nach den Text nicht auf die Krankenölung, sondern auf die vorher deutlich geschilderte Buße. Vgl. J. Coppens, L'imposition des mains (Paris 1925) 41f; K. Rahner, La doctrine d'Origène sur la Pénitence: RSR 37 (1950) 423ff.

[7] Vgl. dazu jetzt P. Galtier, Aux origines du sacrement de pénitence (Rom 1951) 95–106.

[8] Vgl. Coppens 377 ff; Rahner, a. a. O.

diesem Ritus oder mit dem der Firmung. Aber man betrachtet es in einer solchen Fragestellung von unserem heutigen theologischen Bewußtsein aus als zu selbstverständlich, daß die Firmung unwiederholbar sei und darum natürlich nicht bei der (gewöhnlichen) Bußerrekonziliation angewendet sein könnte. Wenn man aber diese nicht einfach selbstverständliche Voraussetzung methodisch nicht macht, sondern schlicht auf den Ritus hinblickt und bedenkt, daß die Häretikerhandauflegung einerseits mindestens nicht deutlich von der gewöhnlichen Bußerhandauflegung unterschieden werden kann, anderseits aber doch nahe Beziehungen zur Firmhandauflegung hat (dieses Problem wird ja allgemein als bestehend anerkannt), dann erscheint es methodisch am richtigsten, die erste Frage in der genannten Weise zu stellen.

Die Antwort auf die erste Frage[9] hat zu lauten: die Bußerhandauflegung ist zur Zeit Cyprians nicht die Firmhandauflegung, sondern ein davon unterschiedener Ritus. Für den Beweis dieser Behauptung ist zunächst zu beachten, daß wir bisher, d. h. schon lange vor der Mitte des dritten Jahrhunderts das Bestehen des Bußinstituts angetroffen haben, ohne daß irgendwo diese Wiederversöhnung mit der Kirche als der Gnadengemeinschaft gerade als Wiederholung eines sakramentalen Vorgangs bei der christlichen Initiation aufgefaßt wurde. Im Gegenteil: Taufe und Firmung sind in der alten Kirche so eng zu dem einen Initiationsritus verbunden (wenn im Osten auch noch deutlicher als im Westen), daß man eher Mühe hat, darin zwei verschiedene Sakramente zu unterscheiden. Ja, in der im Osten sich stärker als im Westen auswirkenden Paulinischen Tauftheologie (im Unterschied zu der der Apostelgeschichte)[10] kann man geradezu sagen, daß

[9] Es seien aus der weiten Literatur über diese Frage genannt: P. Galtier, Absolution ou Confirmation? La réconciliation des hérétiques: RSR 5 (1914) 201–235; 339–394 (342–351 über Cyprian im besonderen); 507–544; P. Galtier, Imposition des mains: DThC VII 1397–1408; A. d'Alès, La théologie de S. Cyprien (Paris 1922) 237–248; J. Coppens, L'imposition des mains (Paris 1925) 374–392; Fr. de Saint-Palais d'Aussac, La réconciliation des hérétiques dans l'église latine. Contribution à la théologie de l'initiation chrétienne, Paris 1943. (Bei Galtier und Coppens die ältere Literatur vor allem von Ernst, Dölger, Saltet, Pourrat.)

[10] Vgl. zu diesen Unterschieden in der Theologie der christlichen Initiation bei Paulus und in der Apostelgeschichte, die wohl die Wurzel der Verschiedenheit in der Firmliturgie zwischen Osten und Westen bedingen (Osten zunächst die Alexandrinische Kirche und dann allmählich der ganze Osten): P. Galtier, La consignation à Carthage et à Rome: RSR 2 (1911) 350–383; P. Galtier, La consignation dans les églises d'Occident: RHE 13 (1912) 257–301; P. Galtier, Onction et confirmation: RHE 13 (1912) 467–476; P. Galtier, Imposition des mains: DThC VII 1319–1324; 1343–1393; P. de Puniet, La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne: RQH 28 (1902) 382–423; P. de Puniet, Onction et confirmation: RHE 13 (1912) 450–466; P. de Puniet, Confirmation: DACL III 2515–2543; C. Ruch, Confirmation dans la sainte Ecriture: DThC III 975–1026; G. Bareille, Confirmation d'après les Pères grecs et latins: DThC III 1026–1058; J. Coppens, L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne, Paris 1925; J. B. Umberg, Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung, Freiburg 1920; J. B. Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium

„Taufe" den umfassenden Sinn dieser einen christlichen Initiation hat, die Taufe und Firmgeistverleihung im heutigen Sinn zusammen umfaßt. Nun gehört es aber zu den Grunddaten der Bußtheologie, wie sie schon bei Hermas und Tertullian zu fassen sind, daß die „Taufe", d. h. eben der gesamte christliche Initiationsritus nicht wiederholbar, sondern einmalig und die nachfolgende Metanoia etwas ganz anderes ist. Von da aus ist es schon ganz unwahrscheinlich, daß man den liturgischen Abschluß des kirchlichen Bußverfahrens als eine eigentliche Wiederholung eines Stückes der christlichen Initiation sollte aufgefaßt haben. Diese Metanoia macht zwar den (teilweisen) Verlust der Wirkungen der christlichen Initiation wieder gut, aber insofern ist diese Buße eben ein Ersatz und ein Seitenstück zur Taufe als Ganzes, nicht aber eine Wiederholung eines Teiles der christlichen Einweihung, und in diesem Sinn als einer „zweiten" Taufe wird die Buße auch aufgefaßt (bei Hermas, Tertullian, Didascalia Apostolorum).

So sehen wir dementsprechend auch, daß dort, wo (außer bei Cyprian) die Handauflegung zum ersten Mal deutlich greifbar wird, nämlich in der Didascalia Apostolorum (erste Hälfte des 3. Jh.)[11], diese Bußerhandauflegung deutlich genug von der Firmhandauflegung unterscheidbar ist. Denn obwohl in der Didascalia die Firmung noch durch eine einfache Handauflegung ohne Salbung gespendet zu werden scheint (II 32, 3) (die Salbung unter Handauflegung von III 12 ist eine Salbung vor der Taufe)[12], so parallelisiert der Verfasser die Bußerhandauflegung doch nicht (wie man erwarten müßte, wenn man in ihr eine zweite Firmung erblicken würde) mit der Handauflegung nach der Taufe, sondern mit der Taufe selbst (II 41): *quemadmodum igitur gentilem baptizas ac postea recipis, ita et huic* (dem Büßer) *manum impones, omnibus pro eo precantibus, ac deinde eum introduces et participem facies ecclesiae, et erit ei in loco baptismi impositio manus; namque aut per impositionem manus aut per baptismum accipiunt participationem Spiritus Sancti.* Daß die Wirkungen der beiden Riten (Taufe und Bußerhandauflegung) die gleichen sind, die Geistverleihung, ist nicht verwunderlich, denn es ist selbstverständlich — damals wie heute —, daß die Sündenvergebung durch die Mitteilung des Hl. Geistes geschieht. Aber auffallend ist, daß Taufe und Bußerhandauflegung miteinander parallelisiert werden. Gewiß kann man sagen, daß „Taufe" ein umfassender Begriff sei, der auch die

III (Paris 1930) 126–144; B. Welte, Die postbaptismale Salbung. Freiburg 1939; H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom (Paderborn 1938) 101–160; H. Elfers, Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung?: ThGl 34 (1942) 334–341; D. van den Eynde, Notes sur les rites postbaptismaux dans les églises d'Occident: Antonianum 14 (1939) 257–276; E. Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis der liturgie (Brüssel–Amsterdam 1947) 197–205.

[11] Zur Datierung der Didascalia vgl. jetzt P. Galtier, Aux origines du sacrement de pénitence (Rom 1951) 189–221.

[12] Vgl. K. Rahner, Bußlehre und Bußpraxis in der Didascalia Apostolorum: ZkTh 72 (1950) 257–281 (bes. 267ff).

Firmhandauflegung einschließt. Aber wenn es der Didascalia darauf angekommen wäre, die Identität der Firmhandauflegung mit der bei der Rekonziliation zu behaupten, dann hätte sie doch eben auch bei der Taufe die Handauflegung hervorgehoben, wie sie z. B. II 32, 3 den *baptismus* von der *impositio manus episcoporum* im selben Gesamtinitiationsritus unterscheidet. Dies wäre umso mehr zu erwarten, weil die Firmhandauflegung in der Didascalia gar nicht die einzige Handauflegung durch den Bischof bei der Gesamtinitiation ist, da schon eine Handauflegung unter Salbung vor der Taufe vorkommt (III 12), so daß, wenn man schon nach einer engeren Parallele zur Büßerhandauflegung auch bei der Taufe sucht, es nicht einmal a priori unmöglich ist, an diese Handauflegung vor der Taufe ebenso gut zu denken wie an die Firmhandauflegung. Kurz: für die Didascalia ist die Büßerhandauflegung ein Ritus, der als Geistverleihung an die Stelle der ganzen Taufe tritt, nicht aber die Wiederholung eines bestimmten Stückes im Initiationsritus.

Bei Cyprian selbst nun ist die Sache schwieriger. Und zwar darum, weil er die Häretikerrekonziliation als eine Parallele, ja sogar als eine Wiederholung der Firmhandauflegung zu betrachten scheint. So ist zunächst zu zeigen, daß die Häretikerrekonziliation auch bei ihm (d. h. mindestens in der von ihm bezeugten Praxis) doch die gewöhnliche Bußrekonziliation durch Handauflegung ist. Ist damit, wie schon gesagt, das Problem auch noch nicht gelöst, so ist doch schon diese Feststellung sehr wichtig. Es ist zunächst zu beachten, daß die Bußhandauflegung, auch wo es sich gar nicht um Glaubenssünden, sondern z. B. um geschlechtliche Sünden handelt, dennoch erteilt wird, um den Sünder wieder mit der Kirche zu versöhnen, zum *admitti in Ecclesiam* (Epist. 4, 4; vgl. 16, 2). Von der ganzen Theologie des Verhältnisses zwischen Kirchengemeinschaft und Geistbesitz her, wie sie von Cyprian im Streit um die Häretikertaufe entwickelt wird, ist es selbstverständlich, daß Cyprian eine solche Handauflegung somit auch bei solchen Sünden als eine Wiederverleihung des Hl. Geistes aufgefaßt hat[13], wie dies ja schon bei Tertullian die Wirkung der zweiten *paenitentia* ist und die Didascalia hinsichtlich der Handauflegung über den Sünder jeder Art ausdrücklich ausspricht. Wenn daher bei der Häretikerrekonziliation von Cyprian und seinen Zeitgenossen (Stephan, dem Verfasser von De rebaptismate, den Bischöfen der Synode über den Ketzertaufstreit vom 1. Sept. 256) die Handauflegung der Häretikerrekonziliation als Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft und Verleihung des Geistes gekennzeichnet wird, so ist dies allein an sich weder im mindesten auffallend, noch irgendwie an sich ein Beweis dafür, daß es sich in diesem Fall um eine andere Handauflegung als die der gewöhnlichen Bußrekonziliation handle.

---

[13] Wer die *pax* erhält, erhält den Hl. Geist. Vgl. Epist. 57, 4: *pace recepta recipere Spiritum Patris* wird vom rekonziliierten *lapsus* gesagt.

Aber sehen wir genauer zu. Die Handauflegung, die allein Stephan bei jeder Häretikerrekonziliation angewandt wissen will, wird als *in paenitentiam* geschehend bezeichnet (Cyprian, Epist. 74, 1. 2. 3). Die Verwerfung einer (neuen) Taufe der Häretiker durch Stephan wird von ihm damit begründet, daß die bloße Handauflegung in solchen Fällen alte *consuetudo* sei (Epist. 74, 1; vgl. De rebaptismate 1. 6) und diese Tatsache wird von Stephans Gegnern nicht bestritten (Epist. 71, 2. 3; 73, 13. 23; 74, 2; 75, 6; Sent. episc. 30. 64. 77), ja Cyprian datiert seine gegenteilige Praxis in Afrika erst von Agrippina her (Epist. 71, 4; 73, 3), so daß wir annehmen müssen, daß die Handauflegung, die Cyprian jetzt noch bei der Rekonziliation der in der katholischen Kirche getauften Häretiker vornimmt, zu Beginn des dritten Jahrhunderts auch in Afrika der Rekonziliationsritus bei allen Häretikern wie bei den Büßern überhaupt war. Diese Berufung auf das traditionelle Verfahren durch Stephan zeigt uns, daß Stephan zu seinem Grundsatz nicht durch theologische Überlegungen kommt, sondern eine alte Praxis in der ganzen Frage für wichtiger und entscheidender ansieht als theologische Reflexionen.

Wenn wir nun fragen, wie diese Praxis wohl entstanden ist (wenn ihr keine weitausholenden theologischen Überlegungen zugrundeliegen), so ist die einzig geschichtlich wahrscheinliche Antwort: Zunächst einmal wurden Häretiker durch Handauflegung rekonziliiert, die in der katholischen Kirche getauft waren (denn dies ist aus der Natur der Sache heraus der ursprünglichere Fall), da ja für diese eine andere Praxis (eine ganze oder teilweise Wiederholung des Initiationsritus) bei der alten Lehre von der Einmaligkeit der Taufe (so schon bei Hermas) gar nicht in Frage kommen konnte. Diese Praxis wird nun ohne viel weitere theologische Reflexion auch dort beibehalten und angewandt, wo es sich um die Rekonziliation (Wiederaufnahme und Geistverleihung) der nachträglichen, neuen Art von Häretikern handelt, die außerhalb der Kirche getauft worden waren. Cyprian selbst erklärt (Epist. 71, 2) das Entstehen dieser Praxis in derselben Weise und wir können ihm ruhig beipflichten. Daraus aber ergibt sich, daß faktisch ursprünglich und bei Stephan jede Häretikerrekonziliation gemeint ist als normale Büßerrekonziliation (d. h. als dieselbe, die bei einem zweifellos gültig und fruchtbar Getauften und Gefirmten angewandt wurde und die darum nicht als eine neue Firmung gemeint sein kann, weil der Initiationsritus gerade in diesen frühen Zeiten als unwiederholbar galt). Darum ist die Charakterisierung der Häretikerrekonziliation als *in paenitentiam* geschehend bei Stephan durchaus der exakteste Terminus, der denkbar ist, genau so wie bei Cyprian die Handauflegung über ursprünglich katholische Häretiker und Glaubensapostaten als Handauflegung *in paenitentiam* gekennzeichnet wird (Epist. 71,2; Sent. episc. 8; Epist. 15, 1; 18, 1; 19, 2). Insofern Cyprian wenigstens bei diesen Arten von Glaubenssündern diesen Terminus kennt (in Bezug auf die außerhalb der Kirche Getauften kennt er selbst keine bloße re-

konziliierende Handauflegung, er kann also dafür auch keinen Terminus haben), bezeugt auch seine eigene Terminologie, wie ursprünglich und in der Praxis Stephans jede Handauflegung auf Häretiker aufgefaßt wurde: als Bußhandauflegung. Wenn somit dennoch die Häretikerrekonziliation ursprünglich als Wiederfirmhandauflegung gemeint gewesen wäre, müßte dies dann auf jeden Fall von jeder Bußhandauflegung gelten. Daß dies aber wegen des Bewußtseins von der Einheit von Taufe-Firmung einerseits und der Unwiederholbarkeit der Taufe anderseits a priori unwahrscheinlich ist, wurde schon gesagt. Eine solche Theorie müßte auch darum von vornherein mit großen Schwierigkeiten rechnen, weil dann nicht mehr zu verstehen wäre, wie in der alten Tradition (Hermas-Tertullian-Cyprian) die subjektive Bußleistung in der Tilgung der postbaptismalen Sünden eine größere Rolle spielen könnte als bei der Tilgung der vor der Taufe begangenen Sünden in der Taufe, wenn doch bei der Büßerrekonziliation einfach ein wesentliches Stück der ersten Initiation *in remissionem peccatorum* wiederholt würde. Dazu kommt noch folgende Überlegung: man kann nicht zweifeln, daß bei Stephan die Häretikerhandauflegung die gewöhnliche Büßerhandauflegung ist. Wenn nun diese doch als Wiederfirmung gedacht wäre (was darum nicht einfach schon a priori als unmöglich betrachtet werden kann, weil eine ausdrückliche Erklärung der Unwiederholbarkeit der Firmhandauflegung streng für sich im Altertum fehlt, da sie auch bei Augustinus[14] noch nicht zu finden ist), so könnte dieser Wiederfirmung (bei jeder Büßerrekonziliation) doch eigentlich nur das als charakteristisch und als unmittelbare Wirkung zugeschrieben werden, was eben sonst als Wirkung der Firmhandauflegung (vor allem auch als Gegensatz zur sonstigen Taufe) aufgeführt wird. Nun ist aber die erste und charakteristischeste Wirkung der Büßerhandauflegung im allgemeinen die *pax cum Ecclesia*, die *communicatio*. Daß dies aber gerade als charakteristisches Merkmal der Firmungshandauflegung als solcher (im Unterschied von der Wassertaufe) auftritt, wird man nicht behaupten können. Daß sich für die Annahme, der Sinn der alten und überlieferten Büßerhandauflegung sei eine Wiederfirmung, auch aus Cyprian keine entscheidenden Argumente entnehmen lassen, wird nun zu zeigen sein.

Man kann nämlich gegen das bisherige Ergebnis folgende Schwierigkeit erheben: Cyprian unterstellt, daß Stephan mit seiner Häretikerhandauflegung firmen wolle. Die reine Tatsache dieser Unterstellung kann nicht gut bestritten werden. Cyprian z. B. stellt

[14] Das viel zitierte Wort von Augustin (Contra litteras Petiliani Donatistae II 104, 239; PL 43, 342) ist kein Zeugnis für die Unwiederholbarkeit der Firmung, weil das hier genannte *sacramentum chrismatis* die postbaptismale Salbung ist, die bei ihm nicht mit der Firmung als Geistverleihung durch bloße Handauflegung identisch ist. Vgl. dazu W. Roetzer, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle (München 1930) 172f. Ebenso Elfers, Die Kirchenordnung 115—118, im Gegensatz zu Coppens 297—303.

die Theorie Stephans so dar (Epist. 73, 6), als ob seine von ihm gebotene Handauflegung über dem Häretiker ein *manum imponi ut spiritum Sanctum consequatur et signetur*[15] sei, während Cyprian selbst der Meinung ist, entweder sei bei der Häretikeraufnahme *utrumque* (d. h. das *baptizari in remissam peccatorum* und das *consequi Spiritum Sanctum* durch die Handauflegung) gegeben oder *neutrum*[16]. Wenn er sagt, die Handauflegung *ad accipiendum Spiritum Sanctum* sei zu wenig, es müsse darüber hinaus (nicht: anstelle dessen!) auch die Taufe gespendet werden, so setzt dies die gleiche Unterstellung voraus (Epist. 72, 1). Auch sonst wird die Forderung erhoben, daß *sacramentum utrumque* den Häretikern gespendet werde (Epist. 73, 21; Sent. episc. 5; vgl. auch 16). Daß sogar der ungeschickte Verteidiger der Position Stephans in De rebaptismate (vgl. z. B. 10, 12) die Häretikerhandauflegung für die Firmung hält, dürfte wohl allgemein zugestanden werden.

Nun ist damit durchaus noch nicht gesagt, daß diese Deutung der Meinung Stephans durch seine Gegner und einen ungeschickten theologischen Freund richtig sein müsse, d. h. daß Stephan selbst in der Häretikerhandauflegung eindeutig und reflex jene (erstmals gültige) Handauflegung gesehen habe, die bei der christlichen Initiation gespendet wird. Man darf sich die Sache aber auch nicht allzu leicht machen mit der Erklärung, Stephan denke nur an die Novatianer, die bei ihrer Initiation gar nicht gefirmt hätten und könne darum bei diesen Häretikern eine Firmung fordern, ohne der Meinung zu sein, eine wirklich geschehene Firmung bei den Häretikern sei ungültig (so noch d'Alès)[17]. Denn Stephan denkt an die Häretiker überhaupt, und alle seine Gegner setzen eine Initiation bei den Häretikern voraus, bei der auch eine Handauflegung vorkam. Anderseits braucht aber die Erklärung der Meinung Stephans durch seine Gegner nicht in jeder Hinsicht genau seine Meinung wiederzugeben. Richtig an ihr wird soviel sein, daß Stephan voraussetzt, daß der Häretiker, wenn er zur Kirche kommt, den Hl. Geist nicht hat (denn darum erhält er die Handauflegung). Alles weitere kann durchaus als Interpretation seiner Meinung durch seine Gegner aufgefaßt werden, die sehr naheliegen mag, der vielleicht Stephan gar nicht widersprochen hätte, die aber dennoch eher eine Konsequenz aus seiner Position als diese selbst wiedergibt. Denn die Position Stephans besteht im Grunde nur im Festhalten an seiner bisherigen Praxis. Diese Praxis weist aber gar nicht in die Richtung einer Firmhandauflegung, ganz gleich, wie Stephan selbst diese seine Praxis theologisch gedeutet hätte, wenn er eine eindeutige Deutung theologischer Art von seiner Praxis hätte geben müssen.

Es ist zwar durchaus richtig, daß Cyprian es nicht bloß als Konsequenz aus der Praxis Stephans hinstellt (vgl. z. B. Sent. episc. 5;

[15] Das *signari* gehört bei Cyprian typisch zur Firmung. Vgl. Epist. 73, 9.
[16] Daß Stephan die *remissa peccatorum* der Taufe bei den Häretikern tatsächlich zugestanden hat, wird noch zu zeigen sein.
[17] d'Alès, La théologie de saint Cyprien 246f.

Epist. 69, 11; 70, 3; 72, 1), sondern auch als seine ausdrückliche Lehre (Epist. 69, 10; 74, 5; 75, 8), daß die Häretiker den Hl. Geist nicht besitzen und ihn erst durch die katholische Handauflegung empfangen, so daß (mindestens im Endeffekt) die Handauflegung bei den Häretikern unwirksam war. Da wir nicht annehmen können, daß diese Behauptung Cyprians einfach aus der Luft gegriffen sei, so hat zunächst einmal Cyprian sicher recht, wenn er immer wieder voraussetzt, daß die rekonziliierende Handauflegung bei Stephan eine Handauflegung *ad accipiendum Spiritum Sanctum* sei (Epist. 69, 11; 72, 1; 73, 6; 74, 5; Sent. episc. 5, 24). Aber ist mit dieser Lehre Stephans bewiesen, daß er die Häretiker und überhaupt die Bußerrekonziliation als (erstmals gültige oder wiederholte) Firmhandauflegung betrachtete, oder ist diese Lehre bei ihm nur der simple Ausdruck für seine Praxis, deren schlichte Beschreibung daß er nämlich dem Häretiker wie jedem Büßer die Hand auflege, weil er den Geist faktisch nicht hat (wegen seiner Sünden) und ihn darum erhalten muß (ohne daß man bei ihm eine genaue und auf den Grund der Dinge gehende Reflexion darüber erwarten darf, w a r u m der Sünder oder Häretiker den Geist nicht hat, über die schlichte Tatsache hinaus, daß er eben Häretiker oder Sünder ist)? Wenn wir bedenken, daß für die damalige Theologie durch jede schwere Sünde die *substantia baptismi* und der Hl. Geist dem Menschen verloren gehen, dann ist die Bezeichnung der Handauflegung, durch welche die sündentilgende Buße abgeschlossen wird, als *ad accipiendum Spiritum Santum* durchaus verständlich und gerechtfertigt, auch ohne daß man an eine Firmung denken müßte, und auch ohne daß man eine eindeutige Reflexion darüber voraussetzen müßte, wie sich eine solche geistverleihende Handauflegung über den Büßer (und Häretiker) zu jener verhält, die bei der Taufe geschah. *In paenitentiam* und *ad accipiendum Spiritum Sanctum* sind durchaus Bezeichnungen, die die eine und selbe Bußerhandauflegung meinen können und dies, ohne daß man dabei notwendig an die eigentliche Firmhandauflegung denken müßte. Obwohl also Stephan seine Büßer- und Häretikerhandauflegung als geistverleihend betrachtet, kann ihre Deutung auf die Firmung durch Cyprian immer noch Deutung sein, von der nicht sicher ist, wie sich Stephan zu ihr gestellt haben würde, ob er sie angenommen hätte, oder ob er ihr eine klare, reflexe andere Interpretation der Geistverleihung durch die Bußerhandauflegung hätte entgegenstellen können, die diese eindeutig von der Firmung abgegrenzt hätte.

Aber (und damit kommen wir erst an den kritischen Punkt unseres Problems) nach den ausdrücklichen Erklärungen Cyprians und Firmilians hielt Stephan die Taufe bei den Häretikern nicht nur für gültig, für *legitimum* (also bloß *validum* in unserem heutigen Sinn, wie ihn schon Augustinus kennt), sondern er schrieb ihr eine Wirkung zu, die wir in unserer heutigen Terminologie zur „Fruchtbarkeit" der Taufe rechnen müssen. Die Taufe bei den Häretikern bringt nach Stephan (im Bericht seiner Gegner) mit sich: *gratiae*

Christi, *regeneratio* (*caelestis*) *secundae nativitatis*, *remissa* (*remissio*) *peccatorum*, ein *innovari et sanctificari* (Epist. 73, 4. 16. 17. 18. 20; 74, 5. 6. 7; 75, 8. 9. 12. 14. 16. 17. 18. 22. 23. 25). Wir können nun diesen Bericht nicht für falsch halten, weil diese Ansicht (wenn auch nur kurz) auch dort ausgesprochen wird, wo Stephan wörtlich zitiert wird (Epist. 75, 18: *gratia Christi*). Wir müssen also mit der Tatsache fertig werden, daß Stephan einerseits der Taufe bei den Häretikern (im Gegensatz zu Augustinus) eine gnadenhafte Wirkung zuerkennt, wenn diese auch nicht der Besitz des Hl. Geistes ist (den die Häretiker ja nach seiner eigenen Meinung erst durch die Bußhandauflegung erhalten sollten), und anderseits der Initiation bei den Häretikern doch die Möglichkeit abspricht, daß diese ihnen den Hl. Geist so verleiht, daß sie ihn (ganz vorsichtig formuliert) dann mitbringen, wenn sie zur Catholica kommen, da er ihnen da ja erst verliehen werden soll. Diese Position Stephans mag uns seltsam vorkommen, ja als gänzlich unlogisch und sie ist ja auch den Gegnern Stephans so vorgekommen, da ihre Argumentation darauf hinausläuft, daß er, wenn er die Taufe in dieser Weise bei den Häretikern gnadenhaft wirksam sein lasse, dies auch ihrer Handauflegung zugestehen müsse, und daß diese Wirkungen, die er der Taufe bei den Häretikern zuschreibe, nur denkbar seien, wenn die taufenden und die getauften Häretiker auch den Hl. Geist besäßen. Indes ist die noch so große logische Schwierigkeit dieser Ansicht Stephans noch kein durchschlagender Grund, sie als Tatsache zu bestreiten. Denn sie ist für die damalige Theologie in doppelter Hinsicht nicht ganz so undenkbar, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Denn einmal hat schon Tertullian (De bapt. 6—8) die Wirkung der Taufe so aufgefaßt und von der Wirkung der postbaptismalen Handauflegung unterschieden, daß erst und allein die Handauflegung den Hl. Geist verleiht, die Taufe aber selbst andere Wirkungen hat, die auf die *remissio peccatorum* hinauslaufen, die den Menschen für den Geistbesitz bloß vorbereitet[18]. So wäre es ja denkbar, daß Stephan diese Linie verfolgt, indem er diese so gefaßten Wirkungen der Taufe auch der Taufe bei den Häretikern zugesteht, ihnen aber den Geistbesitz und somit auch das Wirksamwerden der postbaptismalen Handauflegung bestreitet. Ferner quälte schon Tertullian die Frage der Wirksamkeit der Taufe eines Unbußfertigen. Er sucht sich dadurch zu helfen, daß diese Wirkung (wenn die Taufe tatsächlich gespendet wird) zwar eintritt, aber sofort wieder verloren geht (De paenit. 6). Wenn sich Stephan den Vorgang ähnlich gedacht hätte, könnte er die Häretikertaufe (samt der Handauflegung) für gnadenhaft wirksam halten und doch die Häretiker gnadenlos zur Kirche kom-

[18] Diese Tertullianische Konzeption klingt z. B. auch bei Cyprian in dieser Taufkontroverse an, wenn er sagt (oder bei seinen Gegnern als Ansicht voraussetzt), daß durch die Taufe (im Unterschied zur Handauflegung) eine Nachlässung der Sünden, eine Heiligung und geistliche Erneuerung gegeben sei, durch die der Mensch sei *ad accipiendum spiritum* (durch die Handauflegung) *idoneus factus* (Epist. 74, 5. Vgl. auch Epist. 74, 7).

men lassen, so daß sie da den Geist neu durch Handauflegung erhalten müssen. Wenn es nicht nur gegnerische Interpretation sondern ausdrückliche Meinung Stephans gewesen sein sollte, daß die Handauflegung der Häretiker zur Geistmitteilung von vornherein unwirksam sei, dann hätte die erste Erklärung der Position Stephans mehr Aussicht, seiner ungefähren Meinung (die gewiß nicht sehr reflex ausgearbeitet war) nahezukommen. Aber (und darauf kommt es in unserem Zusammenhang allein an) dann müßte man wenigstens konsequenterweise doch sagen, Stephan hält die Handauflegung bei den Häretikern (im Gegensatz zu ihrer Taufe) für so von vornherein unwirksam, daß man sagen muß, er halte sie für ungültig (weil er ja auch bei der Taufe nicht zwischen einer wirksamen und bloß gültigen Spendung unterscheidet, sondern die Taufe, weil gültig, auch für wirksam betrachtet). Dann aber ist die Interpretation seiner Lehre durch seine Gegner und durch De rebaptismate mindestens die naheliegendste Konsequenz (wenn vielleicht auch nicht mehr): die Handauflegung, mit der Stephan die Häretiker aufnimmt, ist die Firmhandauflegung; denn wenn die frühere Handauflegung als unwirksam und ungültig betrachtet wird, ist der nächstliegende Gedanke, die jetzt gespendete Handauflegung sei spezifisch identisch mit jener, deren Gültigkeit und Wirksamkeit bei den Häretikern abgelehnt wird. Andernfalls müßte man ja annehmen, den rekonziliierten Häretikern sei die Firmhandauflegung für immer versagt geblieben.

Aber gerade wenn wir so zugeben müssen, daß bei Stephan in seiner privaten Theologie, deren Inhalt ja nicht in seine eigentliche Entscheidung eingegangen ist, sehr große Unklarheiten und mehr oder weniger Widersprüche vorliegen, die ihm seine Gegner mit aller theologischen Dialektik vorhalten (was natürlich nicht heißt, daß ihre Überlegungen überall richtig waren, da sie ebensowenig wie Stephan zwischen einer gültigen und fruchtbaren Sakramentsspendung unterscheiden können), so zeigt sich erst recht, daß diese theologische Position bei Stephan nicht der zeugende Grund für die von Stephan verteidigte Praxis, sondern eine mehr oder wenig verunglückte nachträgliche Theorie für eine schon bestehende Praxis ist. Wäre die Praxis erst von dieser Theorie her entworfen, dann wäre sie gar nicht Wirklichkeit geworden, weil ohne die (vermeintliche) Stütze der schon vorhandenen Praxis die Theorie sich sofort (wie sich bei Cyprian und Firmilian ja deutlich zeigt) als logisch undurchführbar gezeigt hätte, d. h. sich ohne weiteres aufgedrängt hätte, daß man den Häretikern nicht einen Initiationsritus als faktisch wirksam zugestehen kann, ohne dasselbe Zugeständnis auch für den andern Initiationsritus zu machen. M. a. W. die faktische Praxis hätte auf diese Überlegung hin überhaupt nicht entstehen können, die Häretiker hätten auch ohne Handauflegung aufgenommen werden müssen, wenn diese als Firmung betrachtet würde. Ebendiese Überlegung bedeutet aber für uns nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, die fak-

tische Praxis gerade nicht in der Richtung zu erklären zu suchen, in die der verunglückte Deutungsversuch bei Stephan drängt. M. a. W. wir haben das Recht und die Pflicht, trotz der unklaren Theorie der Zeitgenossen bei unserer Deutung der Häretiker- und Bußerhandauflegung zu bleiben: Die Häretikerhandauflegung ist die alte Bußerhandauflegung, die bei allen Sündern vorgenommen wurde, die als solche zunächst bei den katholisch getauften Apostasierten angewandt und dann einfach ohne viel theologische Reflexion auch auf die außerhalb der Kirche Christ Gewordenen ausgedehnt wurde. Die Tatsache, daß die Kirche diese Praxis allgemein und widerspruchslos betätigte, garantiert, daß sie und die Folgerungen, die sich für die Gültigkeit der bei den Häretikern gespendeten Sakramente ergeben, legitim und richtig sind, auch wenn die zuerst versuchte theologische Rechtfertigung dieser Praxis und ihrer theologischen Konsequenzen problematisch war. Diese eine und überall selbe Bußerhandauflegung ist nun zwar (wenn man so will) ein „Ersatz" für die Taufe, die christliche Initiation als Ganzes, insofern sie deren ursprüngliche Wirkungen wiederherstellt und kann insofern auch ohne Bedenken als *ad accipiendum Spiritum Sanctum* gekennzeichnet werden, ist aber keine eigentliche Wiederholung des letzten Stückes der christlichen Initiation, nämlich der Firmung, weil ursprünglich die Firmung viel zu sehr als Stück der „Taufe" als der Gesamtinitiation angesehen wurde, diese aber eindeutig als unwiederholbar galt.

Immerhin aber zeigen sich so in der Mitte des dritten Jahrhunderts schon Ansätze zu einer theologischen Entwicklung in Richtung auf eine Annäherung von Firmung und Häretikerhandauflegung, die noch Auswirkungen in der Zukunft erwarten lassen. Doch diese haben uns hier nicht zu beschäftigen.

Ein positives Ergebnis muß aus diesen scheinbar so negativen und mit theologischen Unklarheiten der Frühzeit sich abquälenden Untersuchungen hervorgehoben werden. Wenn in der Mitte des dritten Jahrhunderts die Liturgie der Buße schon so entwickelt ist, daß die Gefahr besteht, sie über eine sachliche und rituelle Parallele hinaus mit einem Stück des sakramentalen Initiationsritus zu identifizieren, — wie stark muß dann damals das Bewußtsein vom sakramentalen Charakter der Buße schon gewesen sein! Man darf ruhig sagen: wenn und in dem Sinn die Taufe (als Ganzes) für die damalige Theologie ein *sacramentum* ist, in dem Sinn ist es auch die Buße in ihrer Handauflegung[19].

Wir kommen zur zweiten der Fragen, die oben unterschieden wurden: wenn die Handauflegung bei der Häretiker- und Bußerrekonziliation nicht diejenige (erste oder wiederholte) Handauflegung ist, die bei der christlichen Initiation vorkommt, welchen Sinn hat sie dann, warum wird bei dieser Rekonziliation gerade

[19] Damit ist natürlich nicht geleugnet, daß es im dritten Jahrhundert gleichzeitig Gedankengänge gibt, die allein für sich genommen, von einer sakramentalen Auffassung des Bußinstituts abführen.

eine Handauflegung vorgenommen? Man wird nun zunächst ohne Zweifel sagen können: bei dieser Rekonziliation handelt es sich um eine Wiedererstattung jener verlorengegangenen inneren Gnadengaben, die der Christ ursprünglich in der Taufe (als Ganzem) erhalten hatte, und diese Wiedererstattung wird passend durch eine Handauflegung symbolisiert, weil ein solcher Gestus immer den Sinn einer Übertragung dessen bedeutet, was der Handauflegende besitzt, und weil ja auch bei der ersten Verleihung dieser zurückerstatteten Gaben eine Handauflegung vorkam. Aber – es kamen bei ihr eben mehrere Handauflegungen vor. Und so ist unsere Frage doch so zu präzisieren: Ist diese Bußerhandauflegung ursprünglich gemeint als Parallele (nicht Wiederholung!) zur Firmhandauflegung (eben weil sie auch den Geist verleiht) oder ist sie aufzufassen als eine (oder letzte) Handauflegung zur Bußersegnung, die mindestens in späterer Zeit sicher während der Bußzeit öfters vorgenommen wurde und die doch wohl sicher eine Parallele bedeutet zu jenen Handauflegungen exorzisierender Art, die schon zu Cyprians Zeiten an den Katechumenen vorgenommen wurden? Die erste Hypothese liegt sicher näher. Schon in der Didascalia ist die rekonziliierende Handauflegung dargestellt als Geste der Geistverleihung und darum als Parallele zur Firmgeistverleihung durch Handauflegung nahegelegt. Selbst wenn man den Irrtum Cyprians nicht teilt, daß die Handauflegung über die Häretiker von Stephan eindeutig als Firmung gemeint sei, wäre dieser Irrtum nicht leicht denkbar, wenn die Bußerhandauflegung nicht als Parallele zur Firmung aufgefaßt worden wäre, eben als auch ein Ritus *ad accipiendum Spiritum Sanctum*. Wenn später im Westen und noch mehr im Osten die Tendenz zu einer Identifizierung von Häretiker- (ja teilweise sogar Büßer-) Handauflegung mit der Firmung wächst bis zu einer wirklichen und eindeutigen Identifizierung in der griechischen Kirche nach dem Schisma, dann ist diese Entwicklung leichter verständlich, wenn sich beide Riten von Anfang an nahegestanden haben, d. h. wenn von Anfang an die Bußerhandauflegung als eine Nachahmung des Firmritus empfunden wurde.

Doch kann auch der anderen Hypothese nicht jede Wahrscheinlichkeit oder wenigstens ein Einfluß auf die Ausbildung der Bußerhandauflegung abgesprochen werden. Die Übungen der Bußzeit (Fasten, Kniebeugungen, Mahnreden) haben auch sonst so manche Ähnlichkeit mit ähnlichen Dingen während der Katechumenatszeit, daß es nicht unwahrscheinlich ist, daß manches aus dieser ersten Vorbereitungszeit als Vorlage und Muster gedient hat für die Organisation der Bußzeit. Nun gehören aber häufigere Handauflegungen über die Katechumenen von exorzisierender Art schon zu Beginn des dritten Jahrhunderts wenigstens in der Kirchenordnung Hippolyts (Dix 30—32) zu den selbstverständlichen Übungen der Katechumenatszeit. Bei Cyprian findet sich mindestens eine exorzisierende Handauflegung unmittelbar vor der Taufe (Sent. episc. 1. 8. 37) und Handauflegungen in diesem Sinn scheinen

auch sonst angewandt worden zu sein (Ad Demetr. 15; Tertullian, Apolog. 23). Anderseits sind später in Afrika sicher häufige Bußersegnungen durch Handauflegung während der Bußzeit bezeugt (Augustinus, Sermo 232, 8: PL 38, 1111)[20], die doch wohl als Parallelen aufzufassen sind zu den wiederholten Handauflegungen während des Katechumenats, die ebenfalls von Augustin erwähnt werden[21]. So ist es nicht einfach von vornherein unwahrscheinlich, daß die Bußerhandauflegung, die wir bei Cyprian und seinen Zeitgenossen am Schluß der Bußzeit finden, die eine (oder letzte) Handauflegung ist, die als Parallele zu den exorzisierenden Handauflegungen zur Katechumenatszeit gedacht war. Dazu kommt folgende Beobachtung, die vielleicht liturgiegeschichtlich nicht unerheblich ist: bei der Bußerhandauflegung ist es für Cyprian an sich selbstverständlich, daß sie (wenn die übrigen Voraussetzungen der *acta paenitentia* gegeben sind) auch von einem Presbyter vorgenommen werden kann (nur die Handauflegung durch den Diakon gilt als Notfall: Epist. 18, 1) und daß bei der natürlich noch „normaleren" Handauflegung durch den Bischof auch der Klerus bei der Handauflegung beteiligt ist (Epist. 17, 2). Hingegen scheint doch wenigstens in dieser Zeit und im Westen die Firmhandauflegung ein absolutes Reservat des Bischofs gewesen zu sein, so daß der Fall eintritt, daß jemand getauft, aber ungefirmt stirbt, oder daß jemand von einem Presbyter getauft und anschließend vom Bischof gefirmt wird[22]. Könnte dieser auffallende Unterschied nicht doch darauf hinweisen, daß man in der Bußerhandauflegung doch eher eine exorzisierende (auch dem Presbyter erlaubte) Handauflegung gesehen hat als eine strenge Parallele zu der dem Bischof ganz allein vorbehaltenen Handauflegung, die den Abschluß der Initiation bildet? Denn eine Handauflegung, die unter Umständen sogar ein Diakon vornehmen konnte, mußte wohl für das Empfinden der damaligen Zeit einen anderen Charakter haben als die so exklusiv dem Bischof reservierte Firmhandauflegung, daß sie von diesem vorgenommen wurde selbst in dem Fall, daß ein Priester die Taufe spendete. Wenn die Bußhandauflegung als *in paenitentiam* geschehend bezeichnet wurde, die exorzisierenden Handauflegungen vor der Taufe aber den Zweck einer „Reinigung" hatten (vgl. Hippolyt, Paradosis: Dix 31) und dem Bischof die Gewißheit geben sollten, daß der Taufkandidat nun wirklich „gereinigt" sei, so ist auch darin eine innere Verwandtschaft der beiden Riten gegeben. Wenn später Augustinus erklärt, die Handauflegung sei wiederholbar, weil sie ja nichts sei als ein Gebet über den Menschen, so dürften ihm auch wohl mehr diese exorzisierenden Handauflegungen über Katechumenen und Büßer während der Bußzeit als die Fälle vorschweben, an denen dieses

[20] Vgl. J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten 12f. 34f. 298ff.
[21] Augustinus, De peccat. mer. et rem. 2, 26 (PL 44, 176); De fide et oper. 9 (PL 40, 202); Sermo 227 (PL 38, 1100).
[22] Vgl. Cyprian, Epist. 73, 9; De rebaptismate 4; Konzil von Elvira, can. 38 und 77 (Denz. 52 d und e); Hippolyt, Paradosis (Dix 38).

Prinzip ablesbar ist, als die doch nur einmalige Handauflegung zur Firmung und zur endgültigen Büßerrekonziliation (De baptismo III 16, 21: PL 43, 148f), er dürfte also auch die Schlußhandauflegung über den Büßer eher in einer Linie mit den übrigen mehr exorzisierenden Handauflegungen während der Büßerzeit gesehen haben. — Jedenfalls aber zeigen diese Arten der Handauflegung über die Katechumenen und die Büßer während der Bußzeit, daß man schon zu Cyprians Zeiten nicht notwendig bei der Rekonziliationshandauflegung nur an die Firmhandauflegung denken mußte, daß vielmehr die Geste der Handauflegung eine gewisse Unbestimmtheit, Freizügigkeit und Anwendungsbreite über die Geistverleihung bei der Firmung und Ordination hinaus hatte, so daß sie bei ihrer Anwendung auf die Büßer und Häretiker nicht zwangläufig nur in der Linie der Firmhandauflegung gesehen werden mußte, wenn damit auch nicht bestritten werden soll, daß schon im dritten Jahrhundert dafür Ansatzpunkte gegeben sind, die sich später weiter auswirkten.

Weiter ist folgendes zu bedenken: Wir werden weiter unten genauer sehen, daß zu Cyprians Zeiten doch auch die persönlich-subjektive Buße in einer Weise betont wurde, daß es nicht leicht ist, die auch vorhandene Betonung und Bedeutung der kirchlichen Tätigkeit bei der Versöhnung des Menschen mit Gott damit reibungslos zu vereinigen. Angesichts dieser Tatsache kann man sich fragen: wäre diese Betonung der subjektiv-persönlichen Bußleistung für die Sündennachlassung in dieser Weise möglich gewesen, wenn die rekonziliierende Handauflegung schlechterdings in einer Linie gesehen worden wäre mit der geistverleihenden Handauflegung bei der Initiation, oder ist diese Sachlage nicht doch psychologisch leichter verständlich, wenn die Bußhandauflegung eher als eine der vielen exorzisierenden Handauflegungen betrachtet wird, wie sie auch vor der Taufe vorkommen und trotz der ihnen zugemessenen Bedeutung auch dort der subjektiven Bekehrung des Katechumenen die entscheidende Wirkung belassen? Dazu paßt auch besser, daß bei der voreiligen, von Cyprian bekämpften Gewährung der *communicatio* durch die Priester in Abwesenheit ihres Bischofs die Handauflegung unterlassen wurde (Epist. 15, 1; 17, 2). Da im Notfall doch auch Priester und Diakon diese Handauflegung vornehmen konnten (Epist. 18, 1; 19, 2), so ist schwer zu erklären, warum sie ausgelassen wurde, wenn sie als der eigentliche formelle Gestus der Rekonziliation[23] aufgefaßt

[23] Epist. 16, 2 (ähnlich Sent. episc. 8 und 22) ist zwar von einem *per manus impositionem ... ius communicationis accipere* die Rede. Aber es fragt sich, ob Cyprian dieses *per* so gepreßt haben will, daß die Handauflegung als solche den formellen Akt der Absolution als solcher bezeichnet. De lapsis 16 z. B. sagt die *manus sacerdotis* in einer Reihe mit dem *sacrificium* das Mittel des *purgare conscientiam*. Würde die Handauflegung mit ihrem terminus technicus *manus impositio in paenitentiam* (Epist. 15, 1; 18, 1; 19, 2; 20, 3; 71, 2; 74, 1. 2; Sent. episc. 8) genannt werden, wenn sie als formelle Geste der Rekonziliation selbst aufgefaßt würde? Das scheint nicht so selbstverständlich zu sein, wie man es gewöhnlich auffaßt. Dem *per* wird man auch genügend gerecht, wenn man

worden wäre. Diese Tatsache erklärt sich leichter, wenn sie als ein freilich zusammen mit der Exhomologese an letzter Stelle stehender) Bußakt neben anderen aufgefaßt wurde: wie den *lapsi* von diesen Laxisten das *agere paenitentiam* geschenkt wurde, so auch die die Exhomologese von Seiten des Priesters unterstützende Geste exorzisierender Art: die Handauflegung, die mehr als Stück der beschämenden Buße, denn als eigentlicher formeller Akt der Rekonziliation aufgefaßt wurde. (Diese selbst muß also eher in der faktischen [und natürlich auch durch Worte sich ausdrückenden] Gewährung der Kommunion als solcher und in dem Teilnehmenlassen am Opfer gesehen worden sein.)[24] Dazu paßt, daß die Handauflegung als *prius* im Verhältnis zum *venire ad communicationem* bezeichnet wird (Epist. 17, 2).

Man könnte noch versuchen und hat es schon versucht, die uns beschäftigende Frage dadurch radikal zu lösen, daß man ihre Voraussetzung bestreitet, nämlich daß damals im dritten Jahrhundert im Abendland die Handauflegung der entscheidende Firmritus war[25]. Unter dieser Annahme, auch im damaligen Abendland sei schon die Salbung durch den Bischof der eigentliche Firmritus gewesen, würde sich manches klären und beide Fragen, die wir eingangs unterschieden haben, würden sich leichter beantworten lassen: die Häretikerhandauflegung (und damit auch die gewöhnliche Büßerhandauflegung) käme von vornherein nicht in eine gefährliche Nähe zur eigentlichen Firmung und man könnte den Sinn der Büßerhandauflegung (und so auch der Häretikerhandauflegung) von vornherein ohne entscheidenden Blick auf die

die Handauflegung (als Teil des ganzen Exhomologeseritus) als indispensable und auch genügende Voraussetzung der Zulassung auffaßt, die selbst ohne weitere Förmlichkeit danach *via facti* erfolgte.

[24] Dazu paßt, daß bei Dionysius von Alexandrien — also auch in der Mitte des 3. Jh. — die Rekonziliation offenbar nicht notwendig an die Handauflegung gebunden war, sondern *via facti* durch einfache Zulassung zur eucharistischen Gemeinschaft erfolgen konnte (Eusebius, Hist. Eccl. VI 42, 5. 6; 44, 2–6). Vgl. B. Poschmann 275–279.

[25] In dieser Richtung sucht Saint-Palais d'Aussac eine Lösung des Problems. Dieser Versuch kann hier nicht eigentlich kritisch untersucht werden, denn unsere Untersuchung muß sich auf die Zeit Cyprians beschränken, während Saint-Palais d'Aussac die ganze lateinische Patristik in seine Untersuchung einbezieht. Außerdem müßte eine solche kritische Stellungnahme zu sehr zu einer Dogmengeschichte der Firmung in der alten Kirche werden, als daß das hier in einer bußgeschichtlichen Untersuchung möglich wäre. Worauf es aber hier allein ankommt, kann auch ohne eine solche Kritik festgestellt werden: im dritten Jahrhundert ist in Afrika der eigentliche Firmritus die bischöfliche Handauflegung, nicht eine Salbung. Für diese Feststellung genügt hier der Verweis auf die Literatur, die Saint Palais d'Aussac nicht benützt hat oder noch nicht benützen konnte: H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom (Paderborn 1938) 101–127 (auch zur Zeit Augustins ist die Handauflegung noch eindeutig der eigentliche Firmritus); H. Elfers, Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung? Theologie und Glaube 34 (1942) 334–341; E. Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis der liturgie (Brüssel-Amsterdam 1947) 197–204. Vgl. auch W. Goetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle (München 1930) 171 ff.

Firmung in anderer Richtung suchen. Doch ist dieser Weg für das dritte Jahrhundert in Afrika (und auch noch später) ungangbar. In dieser Zeit ist die bischöfliche Handauflegung und sie allein der eigentliche Firmritus, nicht aber eine Salbung. Der Versuch eines Beweises der gegenteiligen These durch Saint-Palais d'Aussac kann nicht als geglückt anerkannt werden.

So bleibt uns nichts übrig als zu sagen: Eine ganz klare und einheitliche Deutung der Handauflegung bei der Büßer- und Häretikerrekonziliation zur Zeit Cyprians ist für uns heute nicht mehr greifbar und ist vielleicht auch im dritten Jahrhundert selbst nicht gegeben gewesen. Diese Handauflegung läßt sich zwar deutlich genug von der Firmung insofern abgrenzen, als sie nicht als eine Wiederholung der Firmung gemeint gewesen war. Was aber die Handauflegung positiv sagen wollte, ob sie mehr ein Gestus der Geist(wieder)verleihung oder als exorzisierender Gebetsgestus gedacht war oder ob beides für die damalige Zeit gar keinen sehr eindeutigen Unterschied bedeutete, das läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit ausmachen. Es hat nicht einmal den Anschein, daß ein solcher Unterschied für die damalige Zeit deutlich im Bewußtsein stand. Von da aus gewinnt, so möchten wir meinen, die Meinung des apostolischen Alters der Handauflegung bei der Büßerrekonziliation eine erhöhte Wahrscheinlichkeit: wäre sie erst später liturgisch neu geschaffen worden in einer reflex bewußten Analogie zu einer bestimmten anderen Handauflegung, dann müßte sein Sinn in genauer Abgrenzung von anderen Handauflegungen an diesem einen Vorbild deutlicher bewußt gewesen sein, als es der Fall gewesen zu sein scheint. Ist aber dieser Ritus der Rekonziliation ebenso alt und gleich ursprünglich wie die anderen Handauflegungen, dann erklärt sich leichter, daß er für uns und die damalige Zeit Analogien zu all diesen anderen Handauflegungen aufweist. Dann darf man aber auch letztlich das Dilemma gar nicht stellen, diese Büßerhandauflegung eindeutig und einseitig nach dem einen oder andern ähnlichen Ritus auszudeuten.

(Fortsetzung folgt

DIE ADVENTMESSEN DES RÖMISCHEN MISSALE IN IHRER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

Von Walter Croce S. J., Innsbruck

Die Entstehungsgeschichte der Adventsliturgie ist schon manches Mal zum Thema eingehender Untersuchungen gemacht worden[1]. Man ist aber ihren Anfängen bisher immer nur auf außerrömischem Boden mit größerer Gründlichkeit nachgegangen[2]. Für Rom hat man sich gewöhnlich mit der Feststellung begnügt, daß die liturgische Feier des Advents dort zum ersten Mal im gelasianischen Sakramentar greifbar wird, wo am Ende des zweiten Buches fünf Meßformulare für die Adventszeit vorgesehen sind[3]. Im übrigen schrieb man die endgültige Organisation dieser Festzeit Gregor d. Gr. zu, der sie in seinem Sakramentar auf vier Wochen berechnet[4]. So sehr das im großen und ganzen auch stimmen mag, so ist diese Darstellung doch allzu summarisch, um wirklich zu befriedigen. Schon die Voraussetzung, die von den meisten Autoren ganz selbstverständlich gemacht wird, daß nämlich Gregor d. Gr. der Adventsliturgie wohl eine neue Gestalt gegeben, sie aber nicht erstmalig geschaffen hat, drängt uns die Frage auf: wie sah die Adventsliturgie in Rom zur Zeit vor Gregor d. Gr. aus? Diese Frage hat noch niemand im Ernst zu beantworten gewagt. Man schloß aus der Fünfzahl der gelasianischen Adventmessen höchstens, daß sich diese Vorbereitungszeit ursprünglich auf fünf Wochen erstreckt haben muß[5], von irgendwelchen näheren Angaben hat man aber noch immer Abstand genommen. Nun scheint aber auch dieser Schluß manches Problem aufzuwerfen. Man steht zum mindesten vor der Frage, vor der auch schon Amalar von Metz gestanden ist, als er daran ging, bei der Redaktion der liturgischen Bücher alte und neue Tradition in Einklang zu bringen: wie kommt es, daß die Adventszeit, die nach der ursprünglichen Praxis volle fünf Wochen umfaßt hat, nun plötzlich durch Gregor d. Gr. auf

[1] R. P. Pierret, Le temps de l'Avent: QLP (= Les Questions liturgiques et paroissiales) 17 (1932) 263—284; F. Nogues, Où en est la question des origines de l'Avent?: QLP 20 (1935) 221—232. 257—268; J. A. Jungmann, Advent und Voradvent: ZkTh 61 (1937) 341—390.

[2] Pierret (a. a. O.) geht aus von den Untersuchungen von M. Jugie (Echos d'Orient 26 [1923] 129—152), der die Ursprünge des Advents in den Orient verlegt, und verfolgt diese Linie dann weiter im Abendland, d. i. in Spanien, Gallien und Italien; auf Rom kommt er dabei kaum (nur a. a. O. 283) zu sprechen. Nogues (a. a. O.) übt Kritik an Jugie, geht aber dann im wesentlichen über Pierret nicht hinaus. Jungmann untersucht den Advent in Gallien; hinsichtlich der römischen Praxis nimmt er an, daß sie von Anfang an zwischen vier und fünf Adventsonntagen geschwankt haben müsse (a. a. O. 367).

[3] II, 80—84 (H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary, Oxford 1894, 214 bis 220).

[4] H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar (LQ 3), Münster i. W. 1921, 185—192.

[5] Pierret (a. a. O. 283) ist der Ansicht, daß die fünf Adventwochen auf vier reduziert worden sind, um eine Nachbildung der gallikanischen Quadragese zu haben.

vier Wochen eingeschränkt worden ist[6]? War das nur die Willkür des reformfreudigen Papstes oder lagen andere Gründe vor? Man kann ferner die Frage noch anders stellen. Wir wissen, daß in Rom der Advent verhältnismäßig spät, geradezu zögernd Eingang gefunden hat. Die Predigten Leos d. Gr. lassen erkennen, daß zu seiner Zeit noch gar keine Spur von einer Feier des Advents zu finden war[7]. Das Sacramentarium Leonianum[8], das rund um 540 durch den Sammelfleiß eines Unbekannten zusammengestellt worden war, liefert uns den Beweis, daß im Lauf des 5. Jahrhunderts das Weihnachtsfest erst eine Vigil erhalten hat[9]. Irgendwelche Adventsformulare bietet es noch nicht[10]. Der Brauch, dem Weihnachtsfest eine längere Vorbereitungszeit vorauszuschicken, kann sich also nicht vor der Mitte des 6. Jahrhunderts eingebürgert haben. Sollte es da aber möglich sein, daß diese Vorbereitungszeit schon gleich bei ihrem ersten Auftreten auf volle fünf Wochen ausgedehnt war? Das scheint doch gegen alle Gesetze des organischen Wachstums, die im Werden der Liturgie an erster Stelle herrschen, zu verstoßen. Wir werden also gut daran tun, das Zeugnis des Gelasianums nicht ohne Vorbehalt hinzunehmen. Vielleicht sind die fünf Adventmessen, die sich dort finden und die übrigens in gar keiner Weise auf bestimmte Sonntage verteilt sind, sondern mit der harmlosen Überschrift *Item alia missa* aufeinander folgen, gar kein Beweis für einen Advent von fünf Wochen, den man bisher gewöhnlich als den „ursprünglichen" römischen Advent betrachtet hat. Dazu wissen wir, daß gerade das Gelasianum wenigstens in der Gestalt, in der es uns nach Cod. Vat. Reg. 316 überliefert ist, ein Buch darstellt, das zwar viel stadtrömisches Material bietet, daneben aber auch manches gallikanische Gebetsgut in sich aufgenommen hat. Es wäre also voreilig, wollten wir seine fünf Adventmessen von vorneherein als römisch ansehen. Wir werden darauf gefaßt sein müssen, daß sich in ihnen manches findet, das spätere, fränkisch-gallikanische Zutat ist. Wenn wir uns daher ein Bild machen wollen vom Advent in Rom vor Gregor d. Gr., dann müssen wir aus den gelasianischen Adventformularen auf alle Fälle die gallikanischen Elemente entfernen.

[6] Amalarius, Liber Officialis III, 40, 1 (J. M. Hanssens, Amalarii episcopi opera liturgica omnia II, Città del Vaticano 1948, 374).

[7] Von ihm sind uns zwar zehn Weihnachtspredigten erhalten (Sermo 21—30: PL 54, 190—254), aber keine einzige, die wir als Adventspredigt ansprechen könnten; selbst seine Predigten zu den Quatemberfasten im Dezember zeigen noch keine Spur, daß diese Tage als Vorbereitungszeit auf Weihnachten ausgewertet worden wären (Sermo 12—20 De jejunio mensis decimi: PL 54, 168—190). [8] ed. L. Feltoe, Sacramentarium Leonianum (Cambridge 1896).

[9] Von den neun Weihnachtsmessen des Leonianums ist die fünfte für die Vigilfeier bestimmt (a. a. O. S. 162). Da der Sammler die älteren Formulare wahrscheinlich an erster Stelle bietet, werden wir die Vigilmesse, die unter den Weihnachtsformularen den mittleren Platz einnimmt, ungefähr in die Mitte des 5. Jh. datieren können (F. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien. Münster 1892, 140).

[10] Auch die Lücke am Anfang des Buches entkräftet diese Behauptung nicht; denn dort können nur Messen, die in den Monaten Jänner bis April gebraucht werden, gestanden sein.

Damit sind wir aber schon in den ersten Abschnitt unserer Untersuchung eingetreten, und bevor wir sie weiterführen, müssen wir uns noch den Plan zurecht legen, nach dem wir die Arbeit ausführen wollen.

Eines ist bereits klar geworden: Wenn wir die Entstehungsgeschichte der Adventmessen des römischen Missale, auf die ja außerrömische Liturgien kaum einen Einfluß ausgeübt haben[11], bis in ihre ersten Anfänge zurück verfolgen wollen, dann müssen wir mit unserer Untersuchung in der Zeit vor Gregor d. Gr., rund um die Mitte des 6. Jahrhunderts einsetzen. Die Quellen sind hier allerdings nicht sehr zahlreich und vor allem nicht ohne Probleme. Für die Sakramentartexte gibt uns nur das Gelasianum Aufschluß; für die Lesungen haben wir in der Epistelliste des Comes von Würzburg[12] einen zuverlässigen Zeugen. Darüber hinaus fehlen uns aber alle direkten Zeugnisse. Wir können jedoch zum Teil auch aus späteren Dokumenten, die ja gewöhnlich mehrfach geschichtet sind, auch über die Liturgie einer früheren Zeit Aufschluß erhalten. So wollen wir im ersten Teil die Adventsliturgie in der Zeit vor Gregor d. Gr. behandeln, wobei wir die Untersuchung je nach den verschiedenen Textgruppen (Sakramentartexte, Lesungen, Gesänge) in drei gesonderten Kapiteln durchführen müssen. Ein zweiter Teil mag dann der Adventsliturgie gelten, wie sie Gregor d. Gr. geformt hat.

I. DIE RÖMISCHE ADVENTSLITURGIE VOR GREGOR DEM GROSSEN

1. Die Texte des Sakramentars

Das Grundlegendste ist darüber schon gesagt worden: Als Zeugen dürfen wir das Gelasianum heranziehen, müssen aber, um wirklich ein Bild über den römischen Advent zu erhalten, alle gallikanischen Zusätze daraus entfernen. Das stellt uns sofort vor die Frage: Welche Kriterien haben wir, um römisches und gallikanisches Gut voneinander zu scheiden? Im voraus sei hier bemerkt, daß wir auf eine absolut sichere Scheidung wohl werden verzichten müssen. Trotzdem wird es uns möglich sein, sie wenigstens soweit durchzuführen, daß die ursprüngliche Gestalt des römischen Advents im wesentlichen sichtbar wird.

Eine erste Möglichkeit der Scheidung bietet uns der Vergleich der gelasianischen Formeln mit denen anderer, sicher römischer Bücher. Als solche kommen in Betracht: Das Leonianum, das trotz seines privaten Charakters rein römisches Gut enthält[13], und das Sacramentarium Gregorianum, das uns sowohl in der Gestalt,

[11] Außerrömische Einflüsse zeigen sich später nur in der Einführung der violetten bzw. schwarzen Farbe der Paramente, in der Unterdrückung des *Gloria*, in den verschiedenen Fastenvorschriften und in ähnlichen Bestimmungen, die die Adventszeit als Bußzeit kennzeichnen sollten. Die Meßformulare selbst aber wurden durch fremde Elemente nicht verändert.

[12] ed. G. Morin, Revue Bénéd. 27 (1910) 46—72.

[13] A. Stuiber, Libelli sacramentorum Romani, Bonn 1950, 43ff.

in der es im Jahre 785/786 von Papst Hadrian I. an Karl d. Gr gesandt worden ist[14], als auch in der Form, die es zur Zeit des Papstes Honorius I. (625—638) oder etwas später aufwies, erhalten blieb[15]. Auch dieses Buch ist im wesentlichen römisch, so daß wir jene Formeln des Gelasianums, welche sich auch im Leonianum oder im Gregorianum oder gar in beiden finden, mit Bestimmthei

Gelasianum	Leonianum
LXXX. Orationes de Adventu Domini	
1. *Excita, Domine, potentiam tuam et veni; et quod Ecclesiae tuae usque in finem saeculi promisisti, clementer operare. Per.*	
2. *Excita, Domine, potentiam tuam et magna nobis virtute succurre; ut per auxilium gloriae tuae, quod nostra peccata praepediunt, indulgentia tuae propitiationis acceleret. Per.*	
3. Secreta. *Placare, Domine, quaesumus, humilitatis nostrae precibus et hostiis; et ubi nulla suppetunt suffragia meritorum, tuae nobis indulgentiae succurre praesidiis. Per.*	
4. *VD. Deus, cui proprium est ac singulare, quod bonus es et nulla unquam a te es commutatione diversus; propitiare supplicationibus nostris et Ecclesiae tuae misericordiam tuam, quam confitentur, ostende; manifestans plebi tuae unigeniti tui mirabile Sacramentum; ut in universitate nationum perficiatur, quod per Verbi tui Evangelium promisisti; et habeat plenitudo adoptionis, quod pertulit testificatio veritatis. Per Christum Dominum.*	*Exaudi, Domine, preces nostras, ut in omni natione, quod Verbi tui promissum est Evangelio, compleatur, et plenitudo adoptionis, obtineat quod praedixit testificatio veritatis. Per.* (110, 1)
5. Pc. *Repleti cibo spiritalis alimoniae, supplices te deprecamur, omnipotens Deus, ut huius participatione mysterii doceas nos terrena despicere et amare caelestia; atque omni nexu mortiferae cupiditatis exutos, regno perpetuae libertatis consortes efficias. Per Dominum.*	

[14] H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar (LQ 3). Münster 1921.

[15] C. Mohlberg—A. Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (LQ 11/12). Münster 192[illegible].

als römisch ansprechen können. Wir haben daher in der folgenden Liste zunächst alle Formeln der gelasianischen Adventsmessen einschließlich der *orationes et preces mensis decimi* mit fortlaufender Numerierung abgedruckt (= Spalte 1); daneben (in Spalte 2 und 3) stehen die gleich oder ähnlich lautenden Formeln des Leonianums und des Gregorianums[16].

Gregorianum	Missale Gallicanum vetus	Missale von Bobbio
1. *Excita... et quod Ecclesiae tuae promisisti, usque in finem saeculi... operare. Per.* (193, 1)	*Excita... et quod Ecclesiae tuae usque in finem saeculi promisisti ... operare.* (I, 1)	*Excita...et quod Ecclesiae tuae usque in finem promisisti... operare.* (I, 1)
2. *Excita.... ut per auxilium gratiae tuae... acceleret. Per.* (192, 1)		*Excita..., ut per auxilium gloriae tuae ... acceleret.* (I, 2)
3. *Placare, Domine,... ... praesidiis. Per.* (186, 2)	*Placare... praesidiis, et eorum nomina, qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis, ipsis et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Per.* (I, 3)	
4.	*Vere dignum et justum est: Deus, Cui proprium est ac singulare... ... quam confitentur, ostende; manifestans plebi tuae Unigeniti tui mirabile Sacramentum: et universitate ... ... quod praetulit testificatio veritatis.*	*Vere dignum et... Deus per Christum Dominum nostrum, Cui proprium est ... quam confitentur ostende; manifestans ... Unigeniti tui adventum Domini nostri Jesu Christi mirabile sacramentum: ut in universitate ... quod protulit testificatio veritatis, per Chr. Dom. nostr.* (I, 8)
5. *Repleti cibo ... ... amare caelestia. Per.* (186, 3)	*Repleti cibo ... ... amare caelestia, adque omni nexu ... ... consortes efficias. Per Dominum nostrum.* (I, 8)	

[16] Die Formeln des Leonianums sind nach der Ausgabe von Feltoe wiedergegeben, wobei sich die beigefügten Zahlen auf Seite und Zeile dieses Werkes beziehen. Für das Gregorianum wurde die Ausgabe von Lietzmann mit der dortigen Numerierung verwendet; in den seltenen Fällen, wo eine Formel nur im vorhadrianischen Gregorianum (Cod. Pad. D 47) und nicht auch im hadrianischen (ed. Lietzmann) aufscheint, wurde die Ausgabe von Mohlberg-Baumstark mit der dortigen Numerierung herangezogen und zur Kenntlichmachung jedes Mal ein P vorangestellt.

Gelasianum	Leonianum
LXXXI. Item alia Missa.	
6. *Excita, Domine quaesumus, corda nostra ad praeparandas Unigeniti tui vias; ut per eius adventum purificatis tibi servire mentibus mereamur. Per.*	
7. *Praeveniat nos, quaesumus omnipotens Deus, tua gratia semper et subsequatur; ut cum adventu Unigeniti tui, quem summo cordis desiderio sustinemus, et praesentis vitae subsidia et futurae etiam consequamur. Per.*	
8. *Conscientias nostras, quaesumus, omnipotens Deus, quotidie visitando purifica; ut veniente Domino Filio tuo paratam sibi in nobis inveniat mansionem. Per.*	
9. *Fac nos, quaesumus, Domine Deus noster, pervigiles atque sollicitos adventum expectare Christi Filii tui Domini nostri; ut dum venerit pulsans, non dormientes peccatis sed vigilantes et in suis inveniat laudibus exultantes. Per.*	
10. Secr. *Sacrificium tibi, Domine, celebrandum placatus intende; quod et nos a vitiis nostrae conditionis emundet et tuo nomini reddat acceptos. Per.*	Secr. *Sacrificium tibi ... reddat acceptos. Per.* (67, 22)
11. Pc. *Sumptis muneribus, Domine, quaesumus, ut cum frequentatione mysterii crescat nostrae salutis effectus. Per.*	
LXXXII. Item alia Missa.	
12. *Praecinge, quaesumus, Domine Deus noster, lumbos mentis nostrae divina virtute tua potenter ut veniente Domino nostro Jesu Christo Filio tuo, digni inveniamur aeternae vitae convivio et vota caelestium dignitatum ab ipso percipere mereamur. Per.*	
13. *Adiuva, Domine, fragilitatem plebis tuae, ut ad votivum magnae festivitatis effectum et corporaliter gubernata percurrat et ad perpetuam gratiam devota mente perveniat. Per.*	
14. Secr. *Grata tibi sint, Domine, munera, quibus mysteria celebrantur nostrae libertatis et vitae. Per.*	
15. Pc. *Animae nostrae, quaesumus omnipotens Deus, hoc potiantur desiderio, ut a tuo Spiritu inflammentur, ut sicut lampades divino munere satiati ante conspectum venientis Christi Filii tui velut clara lumina fulgeamus. Per.*	
LXXXIII. Item alia Missa.	
16. *Festina, quaesumus, ne tardaveris, Domine, et praesidium nobis tuae pietatis impende, ut opportunis consolationibus subleventur, qui in tua miseratione confidunt. Per.*	*Festina ... ... ut opportunis consolationibus subleventur .... confidunt. Per.* (111, 29)

Gregorianum	Missale Gallicanum vetus	Missale von Bobbio
6. *Excita ... corda nostra ... mereamur. Per.* (186, 1)	*Excita ... corda nostra ... mereamur.* (I, 2; II, 1)	*Excita ... corda ... ... mereamur.* (I, 3)
7.		*Praeveniat ... ... consequamur.* (I, 4)
8. *Conscientias ... ...inveniat mansionem. Per.* (193, 2)	*Conscientias ... ... inveniat mansionem.* (II, 2)	*Conscientias ... ... mansionem.* (I, 5)
9.	*Fac nos ... ... laudibus exultantes... carisque nostris, quorum nomina recitata sunt, placita requies, secura expectatio, resurrectio desiderata contingat.* (II, 3)	*Fac nos ... ... exultantes.* (I, 7)
10. *Sacrificium ... ... reddat acceptos. Per.* (P 766)	*Sacrificium ... ... reddat acceptos, et communicatio praesentis osculi perpetuae proficiat caritati. Per Dominum.* (II, 4)	*Sacrificium ... ... reddat acceptos.* (III, 6)
11. *Sumptis... ... salutis effectus. Per.* (192, 3)	*Sumptis ... ... salutis affectus.* (II, 11)	
12.		*Praecinge ... ... percipere mereamur.* (III, 1 b)
13.		
14.	*Grata tibi sint ... ... libertatis et vitae; et qui unitate laetaris, tribue nobis fidem integram, pacem perpetuam, caritatem puram. Per.* (I, 4)	
15. *Animae nostrae ... ... lumina fulgeamus. Per.* (P 767)	*Animae nostrae ... ... lumina fulgeamus. Per.* (I, 7)	
16. *Festina, quaesumus, ... ut adventus consolationibus subleventur qui ... confidunt. Per.* (189, 2)		*Festina,... ... ut opportunis consolationibus ... ... confidunt.* (III, 2)

Gelasianum	Leonianum
17. *Concede, quaesumus, omnipotens Deus, hanc gratiam plebi tuae, adventum Unigeniti tui cum summa vigilantia expectare; ut sicut ipse auctor nostrae salutis docuit, velut fulgentes lampadas in eius occursum nostras animas praeparemus. Per.*	
18. *Voci nostrae, quaesumus, Domine, aures tuae pietatis accomoda et cordis nostri tenebras lumine tuae visitationis illustra. Per.*	
19. Secr. *Sacrificiis praesentibus, Domine, quaesumus intende placatus, ut et devotioni nostrae proficiant et saluti. Per.*	*Sacrificiis ...* *.....* *... et saluti. Per.* (171, 20)
20. *Da quaesumus, omnipotens Deus, cunctae familiae tuae hanc voluntatem in Christo Filio tuo Domino nostro venienti in operibus justis aptos occurrere; et eius dexterae sociati regnum mereantur possidere caeleste. Per.*	
LXXXIV. Item alia missa.	
21. *Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut redemptionis nostrae ventura solemnitas et praesentis nobis vitae subsidia conferat et aeternae vitae beatitudinis praemia largiatur. Per Dominum.*	
22. *Excita, quaesumus, Domine, potentiam tuam et veni; ut hi, qui in tua pietate confidunt, ab omni citius adversitate liberentur. Per.*	
23. *Exultemus, quaesumus Domine Deus noster, omnes recti corde in unitate fidei congregati; ut veniente Salvatore nostro Filio tuo immaculati occurramus illi in eius Sanctorum comitatu. Per eundem Dominum.*	
24. *Fac nos Domine, quaesumus, mala nostra toto corde respuere; ut veniente Filio tuo Domino nostro, bona eius capere valeamus. Per.*	
25. Secr. *Devotionis nostrae tibi, Domine, quaesumus hostia jugiter immoletur; quae et sacri peragat instituta mysterii et salutare tuum nobis mirabiliter operetur. Per Dominum.*	*Devotionis ...* *... operetur. Per.* (112, 1)
26. Pc. *Preces populi tui, quaesumus, Domine, clementer exaudi; ut qui de adventu Unigeniti tui secundum carnem laetantur, in secundo, cum venerit in maiestate sua, praemium aeternae vitae percipiant. Per.*	
27. *Indignos, quaesumus, Domine, famulos tuos, quia actionis propriae culpa contristat, Unigeniti tui nos adventu laetifica. Per Dominum.*	
28. *Quaesumus, omnipotens Deus, preces nostras respice et tuae super nos viscera pietatis impende; ut qui ex nostra culpa affligimur, Salvatore nostro adveniente respiremus. Per.*	
29. *Concede quaesumus, omnipotens Deus, ut qui sub peccati jugo ex debito depremimur, expectata Unigeniti tui nova Nativitate liberemur. Per.*	
30. *Excita, Domine, potentiam tuam et veni, ut tua propitiatione salvemur. Per.*	
31. *Festina, ne tardaveris, Domine Deus noster, et a diabolico furore nos potenter elibera. Per.*	

Gregorianum	Missale Gallicanum vetus	Missale von Bobbio
17.		*Concede ... ... animas praeparemus.* (III, 1 a)
18.		
19. *Sacrificiis ... ... proficiant et saluti Per.* (191, 7; 192, 2)		
20.	*Da, quaesumus ... ... possidere caeleste. Quod ipse praestet.* (I, 6)	
21. *Praesta quaesumus ... ut redemtionis nostrae ventura solemnitas ... largiatur. Per.* (189, 1)		
22. *Excita quaesumus... ... liberentur. Per.* (190, 1)		
23.		
24.		
25. *Devotionis ... ... mirabiliter operetur. Per.* (188, 2)		*Devotionis ... ... mirabiliter operetur.* (III, 5)
26. *Preces populi ... ... vitae percipiant. Per.* (193, 6)	*Preces populi ... ... percipiant. Quod ipse praestare dignetur. Qui vi.* (II, 13)	
27. *Indignos ... ... adventu lactifica. Per.* (191, 3)		
28.		
29. *Concede ... ... nativitate liberemur. Per.* (191, 2)		
30.		
31.		

Gelasianum	Leonianum
32. *Porrige nobis, Domine, dexteram tuae venerationis et veni, et peccata nostra propitiatus absolve. Per.* 33. *Deus, qui prospicis, quia ex nostra pravitate affligimur, concede propitius, ut ex tua visitatione consolemur. Per Dominum.* 34. *Festinantes, omnipotens Deus, in occursum Filii tui Domini nostri nulla impediant opera actus terreni, sed caelestis sapientiae eruditio faciat nos eius esse consortes. Per Dominum.* 35. *Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut Filii tui ventura solemnitas et praesentis nobis vitae remedia conferat et praemia aeterna concedat. Per.*	
36. *Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut quia pro peccatis nostris meremur affligi, per adventum Filii tui a cunctis adversitatibus liberemur. Per.* 37. *Deus, qui nos redemptionis nostrae annua expectatione laetificas, praesta ut Unigenitum Filium tuum, quem Redemptorem laeti suscipimus, venientem quoque iudicem securi videamus. Per.* LXXXV. Orat. et Preces Mensis Decimi. Feria IV. 38. *Deus, qui conspicis, quia in tua pietate confidimus, concede propitius, ut de caelesti semper protectione gaudeamus. Per.* 39. *Subveniat nobis, Domine, misericordia tua; et ab imminentibus peccatorum nostrorum periculis te mereamur veniente salvari. Per.*	
40. Secr. *Ecclesiae tuae, Domine, munera placatus assume; quae et misericors offerenda tribuisti et in nostrae salutis potenter efficis transire mysterium. Per.*	*Ecclesiae tuae ... ... transire mysterium. Per.* (168, 8)
41. *VD. Referentes gratiarum de praeteritis (muneribus) devotionem, promptius quae ventura sunt, praestanda confidimus; nec est nobis seminum desperanda fecunditas, quum pro supplicationibus nostris annua devotione venerandus etiam matris virginis fructus salutaris intervenit Christus Dominus noster. Quem laudant.*	
42. Pc. *Tuorum nos, Domine, largitate donorum et temporalibus attolle praesidiis et conversatione tibi placeat et secura deserviat. Per Dominum.*	*Tuorum nos, Domine, largitate donorum et temporalibus attolle praesidiis et renova sempiternis. Per.* (168, 18)
43. Ad populum. *Esto, Domine, plebi tuae sanctificator et custos, ut Beatae Mariae munita praesidiis et conversatione tibi placeat et secura deserviat. Per Dominum.*	*Esto, Domine, plebi ... ... custos et apostolicis munita praesidiis ... ... deserviat. Per.* (48, 10)

Gregorianum	Missale Gallicanum vetus	Missale von Bobbio
32. *Porrige ... ... absolve. Per.* (P 816)		
33. *Deus, qui conspicis ... consolemur. Per.* (191, 1)		
34.		
35. *Praesta ... ... ut redemptionis nostrae ventura solemnitas ... aeterna concedat Per.* (189, 1) *Praesta ... ... ut Filii tui ventura solemnitas.. concedat. Per.* (191, 4)		
36.		
37. *Deus, qui nos ... ... securi videamus. Per.* (5, 1)		
38.		
39.		
40. *Ecclesiae ... ... transire mysterium. Per.* (P 506)		
41.		
42. *Tuorum nos ... ... adtolle praesidiis et renova sempiternis. Per.* (42, 3)		
43. *Esto Domine ... et custos, ut apostolicis praesidiis ... deserviat. Per.* (129, 10)		

Gelasianum	Leonianum
In sexta feria.	
44. *Huius nobis parsimoniae, quaesumus, Domine, praebe mensuram; ut quod licentiae carnis auferimus, salutarem nobis fructum acquirat. Per.*	*Huius nobis ... ... adquirat. Per.* (169, 22)
45. *Deus, qui nostram conspicis semper infirmitatem destitui, adventus tui nos visitatione custodi. Per.*	
46. *Adesto, quaesumus, omnipotens Deus, atque in cunctis actionibus nostris et aspirando nos praeveni et adiurando custodi. Per.*	
47. Secr. *Praesta, Domine, quaesumus, ut dicato muneri congruentem devotionis offeramus affectum. Per.*	
48. Pc. *Refecti vitalibus alimentis, quaesumus Domine, ut quod tempore nostrae mortalitatis exequimur, immortalitatis tuae munere consequamur. Per.*	*Refecti vitalibus ... ... munere consequamur. Per.* (171, 11)
49. Ad populum. *Respice, Domine, quaesumus, propitius ad plebem tuam; et quam divinis tribuis proficere Sacramentis, ab omnibus absolve peccatis. Per Dominum nostrum.*	*Respice ... ... absolve peccatis. Per.* (170, 20)
Sabbato in XII Lectiones.	
50. *Adesto, Domine, supplicationibus nostris et praesentis vota ieiunii placita tibi devotione exhibere concede. Per.*	
51. *Converte nos, Deus salutaris noster; et ut nobis ieiunium corporale proficiat, mentes nostras caelestibus institue disciplinis. Per.*	
52. *Deus, qui pro animarum expiatione nostrarum sacri ieiunii instituta mandasti, fragilitati nostrae adiumenta concede et effectum caelestium mandatorum benignus inspira. Per Dominum.*	
53. *Miserationum tuarum, Domine, quaesumus, praeveniamur auxilio et in huius solemnitate ieiunii omnium tibi sit devotio grata fidelium. Per.*	
54. *Preces populi tui, quaesumus, Deus, clementer exaudi; ut qui iuste pro peccatis nostris affligimur, pietatis tuae visitatione consolemur. Per.*	
55. Post Benedic. *Deus, qui tribus pueris mitigasti flammas ignium, concede, quaesumus, ut nos famulos tuos non exurat flamma vitiorum. Per.*	
56. Secr. *Ecclesiae tuae, Domine, munera sanctifica et concede, ut per haec veneranda mysteria pane caelesti refici mereamur. Per.*	
57. Pc. *Prosint, nobis, Domine, sumpta mysteria; pariterque nos et a peccatis exuant et praesidiis tuae propitiationis attollant. Per.*	*Prosint ... ... adtollant. Per.* (118, 9)
58. Ad populum. *Veniat, Domine, quaesumus, populo tuo supplicanti tuae benedictionis infusio, quae diabolicas ab eodem repellat insidias, quae fragilitatem mundet et protegat, quae inopem sustentet et foveat. Per Dominum nostrum Jesum Christum.*	

Gregorianum	Missale Gallicanum vetus	Missale von Bobbio
44.		
45. *Deus qui nostra ... ... visitatione custodi. Per.* (P 817)		
46.		
47.		
48. *Refecti vitalibus ... ... munere consequamur. Per.* (78, 3)		
49.		
50.		
51. *Converte nos ...; et ut ieiunium quadragesimale proficiat... ... disciplinis. Per.* (39, 1)		
52.		
53.		
54. *Preces populi ... ... visitatione consolemur. Per.* (191, 5)		
55. *Deus, qui tribus ... ... vitiorum. Per.* (191, 6)		
56.		
57.		
58.		

Diese Zusammenstellung ermöglicht es uns nun, unter den Formeln der fünf gelasianischen Adventmessen[17] folgende Gruppen zu unterscheiden:

A) Formeln, die auch in den beiden anderen römischen Sakramentaren zu finden sind; und zwar:

I. mit dem gleichen Wortlaut[18]: im ganzen 17 Formeln.

Davon finden sich
1) im Leonianum und im Gregorianum: drei Formeln:
10 *(Sacrificium)*[19]
19 *(Sacrificiis)*
25 *(Devotionis);*
2) im Gregorianum allein: 14 Formeln, davon
a) in H und P: zwölf Formeln, nämlich:
α) in den Sonntagsformularen:
3 *(Placare)*
6 *(Excita... corda)*
11 *(Sumptis);*
β) in den Quatemberformularen:
21 *(Praesta)*
22 *(Excita)*
27 *(Indignos)*
29 *(Concede)*
33 *(Deus qui)*
35 *(Praesta);*
γ) an anderer Stelle:
8 *(Conscientias)*
26 *(Preces)*
37 *(Deus qui nos);*
b) in P allein: zwei Formeln, nämlich:
15 *(Animae)*
32 *(Porrige)*

II. mit anderem Wortlaut: im ganzen 5 Formeln.

Davon finden sich:
1) im Leonianum und im Gregorianum:
16 *(Festina);*
2) im Leonianum allein:
4 *(VD. Deus cui proprium);*
3) im Gregorianum allein:
a) in den Sonntagsformularen:
2 *(Excita)*
5 *(Repleti);*
b) an anderer Stelle:
1 *(Excita).*

B) Formeln, die (verglichen mit Leonianum und Gregorianum) Eigengut des Gelasianums darstellen: im ganzen 15 Formeln, nämlich:

7 *(Praeveniat)*
9 *(Fac nos)*
12 *(Praecinge)*
13 *(Adiuva)*
23 *(Exultemus)*
24 *(Fac nos)*
28 *(Quaesumus)*
30 *(Excita)*

[17] Die gelasianischen Quatembermessen lassen wir einstweilen außer Betracht.
[18] Geringfügige Varianten, die den Sinn nicht ändern, wurden nicht berücksichtigt.
[19] Im Gregorianum allerdings nur in P.

14 *(Grata)* 31 *(Festina)*
17 *(Concede)* 34 *(Festinantes)*
18 *(Voci)* 36 *(Praesta)*
20 *(Da quaesumus)*

Auf Grund dieser Einteilung können wir nun auch zur Scheidung der Gebete übergehen. Die Formeln, welche das Gelasianum mit den beiden oder einem der beiden römischen Sakramentare gemeinsam hat, werden aller Wahrscheinlichkeit nach römisches Gebetsgut sein. Eine gewisse Vorsicht ist nur hinsichtlich der Formeln geboten, die außer im Gelasianum nur noch in P auftreten (aber nicht in H), denn P ist von außerrömischen Einflüssen nicht ganz rein bewahrt geblieben. Ferner hinsichtlich der Formeln, die außer in P zwar auch in H vorkommen, aber nicht unter den eigentlichen Adventsformularen, sondern an einer anderen Stelle, z. B. unter den *aliae orationes de Adventu*, welche einem Reservoir gleichen, das vielleicht auch aus fremder Quelle gespeist worden ist. Und schließlich hinsichtlich der Formeln, die in den anderen römischen Büchern in veränderter Gestalt auftreten. Hier dürfte zum mindesten die eine der beiden Formeln nicht-römischen Ursprungs sein; welche das ist, wird sich vielleicht später auf Grund der vorher noch zu ermittelnden Kriterien feststellen lassen. Die übrigen Formeln jedoch aus Gruppe A, I (das sind die Formeln 3, 6, 10, 11, 19, 21, 22, 25, 27, 29, 33, 35) sind ohne jeden Zweifel rein römischer Herkunft.

Dieses Ergebnis genügt uns bereits, um einen sicheren Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung zu haben. Wir müssen nur dieses gesichert römische Material mit den Formeln von Gruppe B, welche schon dadurch, daß sie in keinem anderen römischen Sakramentar außer in dem fränkisch überarbeiteten Gelasianum gesichtet werden, verdächtig sind, vergleichen. Der Unterschied tritt sofort zu Tage. Bei den meisten Orationen ist der Stil ein völlig anderer. Die römischen Formeln sind von gedrängter Kürze, und zwar nicht nur die Gabengebete (3, 10, 19, 25), die in Rom nie viel mehr als eine einfache Bitte um Annahme der Gaben aussprachen[20], sondern auch die Kollekten (6, 21, 22, 27, 29, 33, 35)[21]. Diese enthalten nicht mehr als eine knappe Bitte, welche im Nebensatz durch Angabe des eigentlichen Zweckes (deshalb auch gewöhnlich durch ein finales *ut* mit dem Hauptsatz verbunden) noch ein wenig erläutert oder motiviert wird. In den Gebeten der Gruppe B liegt zwar dasselbe Schema zugrunde, aber es wird mehrfach durch Einschaltungen erweitert sowie durch Umständlichkeit des Ausdrucks beladen. So genügt es dem Autor von 17 nicht, wie es römischem Sprachempfinden näher gelegen wäre, zu sagen: *Concede, quaesumus, omnipotens Deus, adventum Unigeniti tui cum summa vigilantia expectare*, sondern er fügt noch das Wort *hanc gratiam*

[20] Über die Stilgesetze der römischen Orationen s. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia[2] (Wien 1949) I, 461 ff.

[21] Die Formeln 27, 29, 33, 35 sind im Gelasianum zwar als Postcommunionen angegeben, sind aber, wie noch gezeigt werden wird, ursprünglich Kollekten.

ein und macht den Infinitiv-Ausdruck von diesem abhängig. Auch wird der darauffolgende Finalsatz sofort nach der Einleitung durch einen Schaltsatz *(sicut ipse ... docuit)* durchbrochen und hernach in gewiß sehr schöner, aber doch etwas langatmiger Wendung *(velut fulgentes lampades ...)* zu Ende geführt. Die Rhythmik des Satzes, die wir von den römischen Orationen her gewohnt sind und die wir auch an den als römisch erkannten Adventsgebeten des Gelasianums heraushören können[22], geht dadurch völlig verloren; wo gelegentlich ein römisch anmutender Rhythmus aufklingt, wird er im nächsten Augenblick wieder aufgehoben[23]. Aber nicht nur der Satzbau und der Rhythmus sind in den Formeln der Gruppe B anders; noch deutlicher macht sich der Unterschied in der Sprache bemerkbar. Die römischen Gebete sind nüchtern und maßvoll; sie reden von der *ventura sollemnitas* (21, 35), vom Weg, den wir dem Eingeborenen bereiten wollen, und von dem schlichten Dienst in der Lauterkeit des Herzens (6). Die anderen Formeln hingegen sind voll von Superlativen[24], das Gefühl wallt über. Oft ist die Rede vom „Herzen"[25], von seinem Jubel (23), seiner Sehnsucht (7) und seiner Finsternis (18). Der Mensch, der diese Gebete spricht, ist von einer drängenden Unruhe erfaßt und die Bewegung des Herzens teilt sich seinen Worten mit. Wie oft fällt der Ausdruck *occurrere* (13, 17, 20, 23), wie oft wird von der Eile gesprochen, mit der wir Christus entgegen gehen wollen (34) und mit der Gott ohne zu zögern, zu uns kommen soll (31). Schließlich fällt auf, daß es überhaupt eine ganz andere Gedankenwelt ist, die den Beter dieser Orationen bewegt. Die römischen Formeln reden, soweit sie überhaupt den Adventsgedanken zum Ausdruck bringen, nur von dem kommenden Fest (21, 35) und der *nova nativitas*, die wir erwarten (29) und die uns mit Freude erfüllt, da sie uns von Sünde und Not befreit (27, 29, 33, 35). Die Orationen von B halten den Blick über diese Weltzeit hinaus gerichtet auf den Tag der Wiederkunft Christi und das Gericht. In den römischen Gebeten ist der Ausblick auf die ewigen Güter zwar auch da, aber dieser Gedanke steht lange nicht so beherrschend im Vordergrund. Das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, von Irdischem und Himmlischem scheint ausgewogener zu sein. Nicht umsonst stellen die Formulierungen das himmlische und das irdische Leben koordiniert nebeneinander.

[22] Vgl. z. B. die ebenmäßig gebauten Schlüsse in 6, 19, 21, 25 *(cursus velox)* und 10, 11 *(cursus planus)*.

[23] Z. B. in 7; man hat den Eindruck, daß eine römische Oration zwar als Grundlage gedient hat, diese aber dann erweitert und dadurch umgestaltet wurde.

[24] *Cum summa vigilantia* (17), *summo cordis desiderio* (7), *toto corde* (24).

[25] Vom „Herzen" ist zwar gelegentlich auch in den römischen Gebeten die Rede (z. B. 6); aber während es dort geradezu eine Seltenheit ist (der Römer gebraucht lieber das Wort *mens* statt *cor*), wird es im gallikanischen Sprachgebrauch bevorzugt. Über das Verhältnis von *mens* und *cor* im römischen Sprachgebrauch gibt ein Blick in P. Bruylants, Concordance verbale du sacramentaire Léonien (Louvain 1948) 112—113. 339—342 Aufschluß. Während die Stellen mit *cor* kaum anderthalb Seiten umfassen, beanspruchen diejenigen mit *mens* mehr als dreieinhalb Seiten.

hin: *et praesentis nobis vitae . . . et aeternae vitae beatitudinis praemia largiatur* (21). In den — wir können jetzt schon ruhig sagen — gallikanischen Orationen eilt der Gedanke des Betenden über alles irdische hinweg der Parusie entgegen. Sein erstes und größtes Anliegen ist es, bei der Ankunft des Herrn zu seiner Rechten stehen und am Mahl des ewigen Lebens Anteil haben zu dürfen (12, 20). Er verabscheut das Böse, um bei der Ankunft des Gottessohnes die ewigen Güter empfangen zu können (24), ja, er bittet, frei zu werden von allen Werken irdischen Tuns, damit, wenn der Herr kommt, nur noch himmlische Weisheit in ihm sei (34).

So ergibt sich aus dem Vergleich der römischen Formeln mit denen der Gruppe B, daß diese wirklich außerrömischen Ursprungs sein müssen; und da es nun einmal Tatsache ist, daß das Gelasianum in der Form, wie es uns in Cod. Vat. Reg. 316 überliefert wurde, eine fränkisch-gallikanische Bearbeitung des römischen Materials darstellt, ist es ganz klar, daß diese Formeln gallikanische Eigenart und gallikanische Herkunft verraten. Wir haben in dieser stilistisch-gedanklichen Eigenheit zugleich ein weiteres Kriterium für die Scheidung römischen und gallikanischen Gutes in den Adventsgebeten des Gelasianums gewonnen. Wir können mit diesem Schlüssel nun auch die bisher unberücksichtigt gebliebenen Formeln beurteilen.

Zunächst müssen wir mit seiner Hilfe noch innerhalb der Gruppe B eine Scheidung vornehmen. Diese enthält nämlich zwei Formeln, welche diese gallikanische Eigenart mit den anderen nicht teilen. Das sind die Formeln 14 *(Grata)* und 30 *(Excita)*. Wir werden diese als römisch ansehen müssen, während die restlichen dreizehn gallikanischer Herkunft sind.

Aus der Gruppe A, I blieben uns noch zur Beurteilung übrig die Nummern 8, 15, 26, 32, 37. Von diesen können wir die Formel 15 *(Animae)* sowohl wegen des Stils als auch wegen ihres gedanklichen Inhalts (Parusie) als eindeutig gallikanisch erkennen. In 26 *(Preces)* und 37 *(Deus qui)* weist die sprachliche Fassung eher auf Rom hin, ihr Inhalt jedoch (die Verschmelzung des Gedächtnisses der Menschwerdung mit dem Gerichtsgedanken) verrät gallikanischen Einfluß, so daß wir sie kaum zum ursprünglichen römischen Bestand des Gelasianums rechnen können. Auch im Gregorianum haben diese Formeln nicht unter den Gebeten der eigentlichen Adventsmessen Aufnahme gefunden[26]. 32 *(Porrige)*

[26] Die Formel 26 findet sich im Gregorianum unter der Gruppe *aliae orationes de Adventu*, (193, 6), wo sie wahrscheinlich bei einer späteren Rezension des Gregorianums aus einer fremden Quellen eingedrungen ist. Die Formel 37 ist dort eine Oration der Weihnachtsvigil (übrigens auch heute noch im Missale Romanum), ist also in der römischen Tradition wohl nie eine eigentliche Adventsoration gewesen. Dazu zeigt sie in der gregorianischen Überlieferung (sowohl im Hadrianum wie auch bei Gerbert und Ménard) eine fehlerhafte Fassung *(quem redemtorem suscepimus*, obwohl es kurz vorher hieß: *qui nos . . . expectione mutificas)*, während die gelasianische Reihe der Handschriften den Text richtig bietet *(suscipimus)*. So wird sie also ihre Heimat wohl in dem fränkisch bereits überarbeiteten Gelasianum haben.

dürfte ebenfalls, wie der Ausdruck *dextera venerationis*, der im römischen Gebetsgut nirgends belegt werden kann[27], vermuten läßt, aus der Hand eines fränkischen Bearbeiters stammen. Nur die Formel 8 *(Conscientias)* gibt uns weder durch ihre sprachliche noch durch die gedankliche Eigenart einen sicheren Anhaltspunkt der uns erlauben würde, sie aus dem römischen Formelbestand auszuscheiden. So wird sie wohl, besonders da sie sich auch im Gregorianum findet, zum römischen Material des Gelasianums zu rechnen sein.

Die Formeln der Gruppe A, II lassen sich ebenso unschwer beurteilen. 16 *(Festina)* gehört zum ältesten römischen Gut und wurde nur — wahrscheinlich durch den Verfasser des Gregorianums — durch Änderung des Ausdrucks *opportunis consolationibus* in *adventus consolationibus* zu einer Adventsoration umgestaltet. In beiden Fassungen aber ist sie römisch. Die Formel 2 *(Excita)* erweist sich durch den Fluß ihrer Sprache ebenfalls als römisch. Was ein fränkischer Bearbeiter aus Eigenem dazugegeben hat, ist nur die allerdings sehr bezeichnende Änderung des Wortes *gratie* in *gloria*. Das Gregorianum hat die ursprüngliche Fassung bewahrt. In 5 *(Repleti)* liegt der Fall ähnlich. Der römischen Oration wurde vom späteren, gallikanischen Redaktor ein Zusatz angehängt, der diese Formel als Adventsgebet besser brauchbar machen sollte. Auch 1 *(Excita)* besitzt in der Fassung des Gregorianums eine sprachliche Formulierung, die durchaus römisch klingt. Schließlich wird auch die Präfation (4) nicht nur soweit sie mit der entsprechenden Oration des Leonianums identisch ist, römischen Ursprungs sein, sondern auch die Weiterbildung dieser Oration zu einer Präfation wird noch auf römischem Boden erfolgt sein[28].

Zuletzt müssen wir noch die *Orationes et preces mensis decimi* einer wenigstens kurzen Kritik unterziehen. Auch unter ihnen können wir mehrere Gruppen unterscheiden:

A. Formeln, welche das Gelasianum mit den anderen römischen Sakramentaren gemeinsam hat. Das sind im ganzen 11 Formeln. Davon haben:

I. den gleichen Wortlaut folgende acht Formeln:

40 *(Ecclesiae)*
44 *(Huius nobis)*
45 *(Deus qui)*
48 *(Refecti)*
49 *(Respice)*
54 *(Preces)*
55 *(Deus qui)*
57 *(Prosint)*;

II. einen anderen Wortlaut folgende drei Formeln:

42 *(Tuorum)*
43 *(Esto)*
51 *(Converte)*.

[27] G. Manz, Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins 11. Jh. Beuron 1941, 265.

[28] Diesen Fall, daß eine Oration zu einer Präfation umgeschaffen worden ist, treffen wir selbst im Leonianum einige Male; A. Stuiber, a. a. O. 69.

B. Formeln, welche Eigengut des Gelasianums sind, nämlich:

38 *(Deus qui)*	50 *(Adesto)*
39 *(Subveniat)*	52 *(Deus qui)*
41 *(VD. Referentes)*	53 *(Miserationum)*
46 *(Adesto)*	56 *(Ecclesiae)*
47 *(Praesta)*	58 *(Veniat).*

Die Prüfung ergibt hier, daß alle Formeln römisches Gepräge haben und nicht eine einzige verrät irgendwelche gallikanische Beeinflussung. Im ersten Augenblick überraschend, bei tieferer Überlegung aber sehr verständlich, ja geradezu erwartet. Denn können Quatembermessen, die doch in Rom ihren Ursprung haben und in Gallien nie wirklich heimisch geworden sind, andere als römische Formulare besitzen? Für die Zuverlässigkeit der vorhin dargelegten Kriterien zur Scheidung römischen und gallikanischen Gutes bedeutet diese Entdeckung jedenfalls eine wertvolle Probe, so daß wir nun mit ziemlicher Sicherheit folgende Formeln der gelasianischen Adventmessen als römisch bzw. gallikanisch erklären können:[29]

Röm.	Gall.	Röm.	Gall.
LXXX.		LXXXIV.	
1 *(Excita)*		21 *(Praesta)*	
2 *(Excita)*		22 *(Excita)*	
3 *(Placare)*			23 *(Exultemus)*
4 *(VD. Deus cui)*			24 *(Fac nos)*
5 *(Repleti)*		25 *(Devotionis)*	
			26 *(Preces)*
LXXXI.		27 *(Indignos)*	
6 *(Excita)*			28 *(Quaesumus)*
	7 *(Praeveniat)*	29 *(Concede)*	
8 *(Conscientias)*		30 *(Excita)*	31 *(Festina)*
	9 *(Fac nos)*		32 *(Porrige)*
10 *(Sacrificium)*		33 *(Deus qui)*	
11 *(Sumptis)*			34 *(Festinantes)*
LXXXII.		35 *(Praesta)*	
	12 *(Praecinge)*		36 *(Praesta)*
	13 *(Adiuva)*		37 *(Deus qui)*
14 *(Grata)*			
	15 *(Animae)*		
LXXXIII.			
16 *(Festina)*			
	17 *(Concede)*		
	18 *(Voci)*		
19 *(Sacrificiis)*			
	20 *(Da quaesumus)*		

Nachdem der Bestand der römischen Formeln in den gelasianischen Adventmessen festgestellt ist, können wir nun auch die Frage nach der ursprünglichen Gestalt des Advents im Gelasianum vor seiner fränkischen Bearbeitung in Angriff nehmen. Daß wir, um diese Gestalt zu erhalten, alle gallikanischen Elemente aus-

[29] Der Übersichtlichkeit halber und vor allem im Interesse der nun folgenden Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt des gelasianischen Advents tragen wir die römischen Formeln in anderen Spalten als die gallikanischen ein.

scheiden müssen, war uns von Anfang an klar. Wird das alle aber auch schon genügen? Diese Frage einfachhin zu bejahen wi schon deshalb nicht möglich sein, weil, wie ein Blick auf die soeb gebotene Liste zeigt, nach Ausscheidung der nicht-römischen E mente sehr unregelmäßige Bruchstücke übrig bleiben. Die Form lare LXXXII und LXXXIII schrumpfen auf eine, bzw. zw Formeln zusammen, die auch im knappsten Sakramentar kei vollständige Messe mehr abgeben können. Andererseits stehen s doch da, und eine Oration unter ihnen (16) scheint eine ausg sprochene Adventsoration zu sein. So fragt es sich: müssen w dieses Formular (LXXXIII) noch um eine Postcommunio e gänzen und um welche, um die ursprüngliche Gestalt zu erreiche oder müssen wir uns die Formeln 14, 16, 19 auch noch wegdenke und warum? Dazu kommen noch andere Schwierigkeiten grund legender Art. Schon A. Baumstark hat mit allem Nachdruck darau hingewiesen, daß es falsch sei, von einem Gelasianum zu reden es sei denn, man verstehe darunter nicht mehr als einen Buchtyp der wohl von Anfang an in mehreren und verschiedenen Fassunge vorlag[30]. Wenn das so ist, dann scheint es geradezu aussichtslo zu sein, auf Grund des Gelasianums den ursprünglichen römische Advent rekonstruieren zu wollen. Denn dann müssen wir dam rechnen, daß es diesen „ursprünglichen" Advent gar nicht gibt sondern daß auch dieser wie das Gelasianum selbst in verschiedene Fassungen vorlag.

Dennoch ist die Schwierigkeit nicht so groß, wie sie auf de ersten Blick zu sein scheint. Ja, gerade die Möglichkeit (um nicht zu sagen, was eigentlich richtiger wäre: die Wahrscheinlichkeit daß der römische Advent ursprünglich in mehrfacher und ver schiedener Gestalt auftrat, bahnt uns den Weg, um aus alle Schwierigkeiten heraus zu finden. Allerdings dürfen wir uns dabe nicht mehr bloß auf das Gelasianum und die anderen römische Sakramentare stützen, sondern wir müssen auch noch ander Bücher zum Vergleich heranziehen. Zu diesen gehört zunächst da Missale Gallicanum vetus[31] und das Missale von Bobbio[32]. Beid

[30] A. Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli (Münster 1927) 21ff. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangte ers neuerdings H. Schmidt durch den Vergleich der Varianten in denselben Formel der drei römischen Sakramentare. Nach ihm gab es vor Gregor d. Gr. überhaupt noch kein eigentliches Sakramentar, sondern nur viele *libelli missarum*, aus denen in gleicher Weise das Leonianum, das Gelasianum und zuletzt auch das erste offizielle römische Sakramentar, das Gregorianum, geschaffen worden ist H. Schmidt, De lectionibus variantibus in formulis identicis Sacramentariorum Leoniani, Gelasiani et Gregoriani: Sacris erudiri (Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen) IV (1952) 103—173.

[31] Überliefert in Cod. Pal. 493 aus dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jh. es muß auf dieselbe Vorlage wie das Missale Gothicum zurückgehen und ist ein Zeuge für die gallikanische Liturgie in der 1. Hälfte des 7. Jh.; Eisenhofer, Handbuch I, 70f. Im folgenden verwenden wir für das Missale Gallicanum vetus die Abkürzung GaVe. Ausgabe: Muratori II, 697. 758.

[32] Überliefert in der Hs. Paris N. B. 13246 aus dem 7. Jh. Die darin enthaltene Liturgie stellt eine Verbindung von gallikanischem und römischem Brauch dar

enthalten einige Adventmessen, GaVe zwei und Bo drei und beide haben zum Bau der Adventformulare gelasianisches Gut verwendet. Den Beweis dafür liefern uns folgende Beobachtungen: die Gabengebete 3 *(Placare)*, 10 *(Sacrificium)* und 14 *(Grata)*, sowie die Oration 9 *(Fac nos)* kehren in GaVe in etwas veränderter Gestalt wieder. Da der Redaktor von GaVe nicht römische, sondern gallikanische Meßformulare schaffen wollte, mußte er diese Formeln umbauen, damit sie als *collectiones post nomina* (wie 3 und 9) bzw. als *collectiones ad pacem* brauchbar wurden. Dieser Umbau ist verhältnismäßig einfach durch bloße Hinzufügung eines Satzes, der sich an die vorgefundene Formel nicht ohne stilistischen und gedanklichen Bruch[33] anschließt, gemacht worden. Für uns ist das ein Beweis, daß es das Gelasianum war, welches als Vorlage von GaVe und Bo gedient hat und daß nicht etwa umgekehrt das Gelasianum von diesen gallikanischen Büchern abhängig gewesen ist[34]. Daß aber das Gelasianum selbst und nicht etwa eine andere römische Vorlage verwendet worden ist, ergibt sich daraus, daß manche Formeln in einer Gestalt übernommen wurden, welche die anderen römischen Bücher überhaupt nicht kannten. So finden wir z. B. die Oratio 2 *(Excita)* nicht in der gregorianischen und überhaupt ursprünglich römischen Form mit der Wendung: *per auxilium gratiae tuae*, sondern mit der Formulierung: *per auxilium gloriae tuae* in Bo wieder; die Postcommunio 5 *(Repleti)* wurde von GaVe mit dem Zusatz, den es im Gelasianum und nur dort hatte, übernommen; auch die Formel 16 *(Festina)* ist nicht in der gregorianischen Fassung (mit *adventus consolationibus)* sondern in der gelasianischen (und letztlich allerdings auch leonianischen) Form mit *opportunis consolationibus* in GaVe eingegangen. Daß schließlich ein Teil des gelasianischen Gebetsgutes, das in GaVe und Bo Verwendung gefunden hat, bereits gallikanisch ist, braucht uns weiter nicht verwirren; das zeigt nur, daß die gelasianische Vorlage für GaVe und Bo nicht mehr unmittelbar aus Rom kam, sondern schon seit einiger Zeit auf gallischem Boden in Umlauf gewesen ist und dort eine Entwicklung durchgemacht haben muß.

Von größerer Bedeutung ist für uns der Umstand, daß GaVe und Bo aus dem vorliegenden gelasianischen Buch nicht dieselben, sondern zum Teil ganz verschiedene Formeln übernommen haben. Gemeinsam sind beiden nur die Formeln 1, 4, 6, 8, 9 und 10. Hingegen finden wir die Gebete 3, 5, 11, 14, 15, 20 und 26 nur in GaVe,

Zeitlich etwas später als GaVe. Heimat: Oberitalien, Mailänder Einflußsphäre. Ausgabe: Muratori II. 775—968. Abgekürzt: Bo.

[33] Es ist z. B. ein unglücklicher Griff, aus einer römischen Sekret wie 3 oder 10 eine *oratio post nomina* bzw. *ad pacem* machen zu wollen, da sich die Sekret doch durchwegs auf die Darbringung der Gaben bezieht, während die *oratio post nomina* oder *ad pacem* der gallikanischen Messe sowohl zeitlich wie gedanklich vom Offertoriumsritus schon weit entfernt ist.

[34] Eine Abhängigkeit des Gelasianums von GaVe oder Bo ist auch schon deshalb ausgeschlossen, weil es ganz unwahrscheinlich wäre, daß es auf dem Umweg über gallikanische Bücher römische Formeln übernommen haben sollte.

während 2, 7, 12, 16, 17 und 25 nur in Bo anzutreffen sind. Wie ist das zu erklären?

Hinsichtlich einiger Formeln ist diese Erklärung nicht schwer. Daß z. B. die Postcommunionen 5 und 11 in Bo fehlen, ist nicht verwunderlich, denn es ist die Eigenart von Bo, daß alle Formulare mit der Contestatio abbrechen, weil von dort ab die alle Tage gleich bleibende Missa Romensis genommen wurde[35]. Für Postcommunionen war also dort kein Bedarf und so dürfen wir aus ihrem Fehlen nicht schließen, daß sie auch in der Vorlage nicht vorhanden waren. Eine ähnliche Antwort können wir vielleicht hinsichtlich der Formeln 3 und 14, welche in Bo fehlen, und bezüglich der Formel 25, welche in GaVe nicht aufscheint, geben. Denn das sind drei Gabengebete völlig neutralen Inhalts, die den Redaktor von GaVe und Bo, der doch Adventsformulare schaffen wollte, kaum sonderlich gelockt haben werden, sie zu übernehmen. Anders aber muß der Fall bei 2 *(Excita)*, 7 *(Praeveniat)*, 12 *(Praecinge)*, 15 *(Animae)*, 16 *(Festina)*, 17 *(Concede)*, 20 *(Da quaesumus)* und 26 *(Preces)* liegen. Das sind ausgesprochene Adventsgebete und es ist schlechterdings unerklärlich, warum sie aus der Vorlage falls sie dort wirklich gestanden sind, nicht in das neu zu schaffende Buch übernommen wurden. Hier gibt es nur eine Lösung, daß nämlich die Gebete 2, 7, 12, 16 und 17 in der gelasianischen Vorlage von GaVe (wir nennen sie Gel. A^2) und die Formeln 15, 20 und 26 in der gelasianischen Vorlage von Bo (wir nennen sie Gel. B^2) nicht vorhanden waren. So stoßen wir also auf zwei verschiedene Fassungen des Gelasianums, in denen auch der Advent eine etwas verschiedene, und zwar folgende Gestalt gehabt haben dürfte:

Gel. A^2:		Gel. B^2:	
Orationes de Adventu:		Orationes de Adventu:	
1 *(Excita)*	= or. 1	1 *(Excita)*	= or. 1
6 *(Excita... corda*[36]*)*	= or. 2	2 *(Excita)*	= or. 2
3 *(Placare)*	= secr.	3 *(Placare)*	= secr.
4 *(VD. Deus cui)*	= praef.	4 *(VD. Deus cui)*	= praef.
5 *(Repleti)*	= postc.	5 *(Repleti)*	= postc.
Item alia missa:		Item alia missa:	
6 *(Excita... corda)*	= or. 1	6 *(Excita... corda)*	= or. 1
8 *(Conscientias)*	= or. 2	7 *(Praeveniat)*	= or. 2
9 *(Fac nos)*	= or. 3	8 *(Conscientias)*	= or. 3
10 *(Sacrificium)*	= secr.	9 *(Fac nos)*	= or. 4
11 *(Sumptis)*	= postc.	10 *(Sacrificium)*	= secr.
		11 *(Sumptis)*	= postc.
Item alia missa:		Item alia missa:	
20 *(Da quaesumus)*	= or. 1	12 *(Praecinge)*	= or. 1
26 *(Preces)*	= or. 2	16 *(Festina)*	= or. 2
14 *(Grata)*	= secr.	17 *(Concede)*	= or. 3
15 *(Animae)*	= postc.	25 *(Devotionis)*	= secr.
		?	

[35] A. Wilmart-H. A. Wilson, The Bobbio Missal, Notes and studies (London 1924) 29.

[36] Wir setzen diese Oratio zweimal an, weil sie auch in GaVe sowohl in der ersten wie auch in der zweiten Messe verwendet wurde, was einerseits auf eine gewisse Armut an Formeln, andererseits auf eine ähnliche Disposition der vorhandenen Formeln auch in der Vorlage hinweist.

Damit sind wir nun schon nahe an die Lösung unserer Frage nach der Gestalt des Advents vor Gregor d. Gr. herangerückt. Wir brauchen uns nur noch aus den Adventsformularen von Gel. A^2 und Gel. B^2 die gallikanischen Formeln wegdenken, dann dürften wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Adventmessen in jener Form übrig bleiben, in der sie ihren Weg ins Frankenreich erst antreten mußten. Diese Formulare haben dann folgende Gestalt:

Gel. A^1 (= Vorlage von Gel. A^2):		Gel. B^1 (= Vorlage von Gel. B^2):	
Orationes de Adventu:		Orationes de Adventu:	
1 *(Excita)*	= or. 1	1 *(Excita)*	= or. 1
6 *(Excita ... corda)*	= or. 2	2 *(Excita)*	= or. 2
3 *(Placare)*	= secr.	3 *(Placare)*	= secr.
4 *(VD. Deus cui)*	= praef.	4 *(VD. Deus cui)*	= praef.
5 *(Repleti)*	= postc.	5 *(Repleti)*	= postc.
Item alia missa:		Item alia missa:	
6 *(Excita ... corda)*	= or. 1	6 *(Excita ... corda)*	= or. 1
8 *(Conscientias)*	= or. 2	8 *(Conscientias)*	= or. 2
10 *(Sacrificium)*	= secr.	10 *(Sacrificium)*	= secr.
11 *(Sumptis)*	= postc.	11 *(Sumptis)*	= postc.
Missa[37]:		Item alia missa:	
?		16 *(Festina)*	= or.
14 *(Grata)*	= secr.	25 *(Devotionis)*	= secr.
?		?	

Was uns hier zunächst auffällt, ist nicht nur die teilweise Verschiedenheit der Formeln, sondern mehr noch ihre ungleiche Anzahl. In Gel. A^1 bleiben nur noch zwei vollständige Adventmessen erhalten[38], die dritte schrumpft auf eine einzige Sekret neutralen Inhalts zusammen und diese gehörte ursprünglich kaum zum Bestand einer Adventmesse, sondern der Redaktor von GaVe hat sie einem anderen Formular des vorliegenden *libellus missae* entlehnt. So dürfte sich der Advent in Rom anfangs nur auf zwei Wochen erstreckt haben und, wie die zweimalige Verwendung der gleichen Adventsoration *Excita corda* (6) beweist, war seine Gestalt noch überaus einfach. Etwas reicher entfaltet zeigt er sich in Gel. B^1. Hier haben wir schon drei Adventmessen vor uns und jedes der drei Formulare hat eine eigene Adventsoration erhalten[39]. Wahrscheinlich liegen Gel. A^1 und Gel. B^1 auch zeitlich um einige Jahre oder Jahrzehnte auseinander.

[37] Da die Sekret 14 *(Grata)* kaum zum Bestand einer Adventmesse gehört haben wird, wird es besser sein, dieses dritte fragmentarische Formular nur mit „Missa" zu überschreiben.

[38] Diese besitzen zwei Orationen, wie sie auch schon im Normalschema des Leonianums anzutreffen sind; A. Stuiber, a. a. O. 75f.

[39] Für die dritte Messe ist allerdings nur mehr eine Oration und eine Sekret nachweisbar. Das dürfte aber genügen, um wirklich von einer dritten Adventsmesse sprechen zu können. Denn die Postcommunio, die wegen ihres neutralen Gehalts und weil in Bo für Postcommunionen überhaupt kein Platz war (s. Anm. 35), dort nicht übernommen wurde, läßt sich leicht ergänzen. Auch das Fehlen einer zweiten Oration, was gelegentlich auch sonst in der vorgregorianischen Liturgie Roms vorkam (Stuiber a. a. O.), ist noch kein Beweis dagegen.

Schließlich ist aber noch eine letzte Frage zu lösen. Beim Vergleich der fünf gelasianischen Adventmessen mit denen von GaVe und Bo blieben noch einige römische Formeln von Vat. Reg. 316 nur deshalb unberücksichtigt, weil sie in den beiden gallikanischen Büchern nicht aufschienen. Das sind die Formeln: 19, 21, 22, 27, 29, 30, 33, 35. Mit welchem Recht aber sollen diese nicht zum Bestand der gelasianischen Adventmessen vor der gallikanischen Bearbeitung gerechnet werden? Es scheint, daß die Reduktion der fünf überlieferten Adventformulare auf drei bzw. zwei doch ihres Fundamentes entbehrt.

So sehr diese Schwierigkeit auch ernst zu nehmen ist, so besteht andererseits doch auch die Frage zu Recht: Warum scheinen diese Formeln in den genannten gallikanischen Büchern nicht auf? Wenn wir von 19, welche eine völlig neutrale Sekret ist, absehen, handelt es sich um überaus ausdrucksvolle Adventsgebete. Wenn sie wirklich in der Vorlage zu finden gewesen wären, hätte sie der Redaktor von GaVe und Bo sicherlich nicht übersehen. Wir können also mit Fug und Recht annehmen, daß sie im rein römischen Gelasianum wirklich noch nicht gestanden sind. Die Lösung der Schwierigkeit dürfte eher von einer anderen Seite her kommen. Wir können nämlich feststellen, daß sich diese Formeln (nur 30 ausgenommen[39a]) auch im Gregorianum finden, und zwar ausschließlich in den Quatemberformularen. Zugleich wissen wir, daß Gregor d. Gr. die Quatembermessen des Dezembers nicht aus der Überlieferung übernommen, sondern weitgehend neu geformt hat[40]. Dabei hat er sie weit mehr, als das im Gelasianum der Fall war, in den Adventsgedanken hineingestellt und die Orationen dementsprechend neu gestaltet. Es bleibt infolgedessen nur die Lösung, daß der Redaktor von Vat. Reg. 316 für die dortigen Adventmessen neben gelasianischem und gallikanischem auch gregorianisches Material verwendet hat und, weil das Gelasianum einen Dezemberquatember bereits enthielt, hat er die Formeln der gregorianischen Quatembertage hergenommen, um die dortigen Adventsformulare aufzufüllen. Das geschah aber wahrscheinlich erst in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, jedenfalls erst nach der Redaktion von GaVe und Bo.

So ergibt der Befund des Sakramentars, daß seit der Mitte des 6. Jahrhunderts auch in Rom eine Vorbereitungszeit von zwei und dann von drei Wochen dem Weihnachtsfest vorausgeschickt wurde. Die Formulare der zwei bzw. drei sonntäglichen Adventmessen sind, freilich vielfach erweitert, im Gelasianum erhalten

[39a] Die Oration macht in ihrer stark verkürzten Fassung ohnehin den Eindruck, nur ein abgesprengtes Stück einer anderen Formel und nie eine selbständige Oration gewesen zu sein.

[40] Die Quatemberformulare des Gregorianums sind jedenfalls nicht dem Gelasianum entnommen worden (sie decken sich mit den gelasianischen Quatembermessen nur in den beiden Formeln 54 und 55), und daß sich hier ein älteres Schema des Dezemberquatembers erhalten hätte, ist schon deshalb unmöglich, weil der gregorianische Dezemberquatember vom Adventsgedanken beherrscht ist.

und lassen sich wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit in der Weise rekonstruieren, wie wir es vorhin getan haben.

2. Das Perikopensystem

Weniger günstig sind wir daran, wenn wir über die Sakramentartexte hinaus auch noch die Perikopen angeben sollen, die in der Zeit vor Gregor d. Gr. als Adventlesungen in Verwendung waren. Der Comes von Würzburg (Univ. Bibl. Mp. th. fol. 62), der älteste Zeuge für die römische Leseordnung, der wohl noch bis in das 6. Jahrhundert hinaufreicht[41], gibt uns nur über die Epistellesungen der Adventszeit Aufschluß[42]; das Evangeliar, welches in dieser Handschrift dem Epistolar folgt, bricht mit der Vigil des Apostels Andreas ab und weist infolgedessen gerade an der Stelle eine Lücke auf, wo die Adventsperikopen stehen müßten[43]. Wir sind daher gezwungen, bei der Fixierung der Evangelienlesungen andere Zeugen zu befragen, die zwar nicht so zuverlässig sind, aber doch auch hinreichende Auskunft geben können. Als solche kommen in Betracht das Homiliar Gregors d. Gr.[44], der im Vorwort dazu bemerkt, er habe nur die Evangelien erklärt, welche in Rom nach altem Brauch an bestimmten Tagen bei der Feier der hl. Messe vorgelesen werden *(legi ex more solent)*[45]; dazu das Evangeliar des hl. Burchard, das selbst zwar aus einer späteren Zeit stammt, im übrigen aber doch eine ältere römische Leseordnung bewahrt hat[46]. Auch wissen wir, daß sich in England manche römische Tradition aus der Zeit vor Gregor erhalten haben muß[47]. So können wir annehmen, daß die Perikopen, die wir im Homiliar des Beda Venerabilis[48] oder, wie Beißel vermutet[49], im Buch von Lindisfarne[50],

[41] Die Handschrift selbst stammt aus dem 8. Jh.; wie aber aus manchen Anzeichen (z. B. dem Fehlen der Heiligenfeste, die erst nach der Mitte des 7. Jh. eingeführt wurden) hervorgeht, enthält er wenigstens die Ordnung aus der 1. Hälfte des 7. Jh.; an einigen Stellen dürfte er, wie wir noch sehen werden, die Praxis einer noch älteren Zeit bewahrt haben (Revue Bénéd. 27 [1910] 41ff).

[42] Die Epistelliste: Revue Bénéd. 27 (1910) 46—72; die Evangelienliste: ebd. 28 (1911) 297—317; die Herausgabe ist von G. Morin besorgt.

[43] Wir können uns deshalb auch auf die Untersuchungen von Th. Klauser, Das römische Capitulare Evangeliorum (LQ 28), Münster 1935, nicht ohne Vorbehalt stützen, da sein Typus II, der die römische Perikopenordnung um 645 wiedergibt, vor allem auf Würzburg Mp. th. fol. 62 (der uns hier im Stiche läßt) und sonst nur auf verhältnismäßig späten Zeugen wie Cod. Pal. lat. 46 (um 800) beruht (a. a. O. 3ff).

[44] PL 76, 1075—1314.

[45] A. a. O. 1075.

[46] Ein Evangeliar des 7./8. Jh. mit vielen Perikopennotierungen am Rande; die letzteren sind abgedruckt: Revue Bénéd. 10 (1893) 118ff und bei St. Beißel, Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches, Freiburg 1907, 121—126.

[47] Da Gregor d. Gr. schon im Jahre 596 die ersten Missionäre nach England gesandt hat, stammten die liturgischen Bücher, die sie dabei mitnahmen, sicher noch aus der vorgregorianischen Zeit.

[48] PL 95, 9—268.

[49] Beißel, a. a. O. 127.

[50] Das Buch von Lindisfarne, ein Evangeliar mit Perikopennotierungen (Brit. Mus. Nero D IV), wurde wahrscheinlich nach einer Vorlage, die Theodor von

antreffen, auch schon in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in Rom gebräuchlich waren.

Die Perikopenreihen dieser Bücher sind, wie aus der nebenstehenden Liste sofort ersichtlich wird, nicht nur unter einander sehr verschieden, sondern auch in sich selbst uneinheitlich gebaut. Am meisten fällt das im Evangeliar des Burchard auf. Die Sonntagsperikopen der ersten drei Wochen stehen in krassem Gegensatz zu den Lesungen der Werktage. Während an den Sonntagen Johannes, der Wegbereiter des Herrn bei seinem ersten irdischen Erscheinen, vor uns steht und Maria durch ihr Jawort den Sohn des Allerhöchsten in ihrem Schoß empfängt, sprechen die Werktagsperikopen ausschließlich von der zweiten Ankunft Christi, die unerwartet eintreten und uns überraschen wird wie der Dieb in der Nacht; ja, vom Freitag in der 2. Adventwoche an ist die eschatologische Rede des Mt-Evangeliums nach Art einer *lectio continua* auf die restlichen Ferialtage verteilt. Die Lesung des 4. Sonntags setzt das Thema der Ferialmessen fort, hebt sich dadurch von den ersten drei Sonntagen, die thematisch innerlich zusammengehören, ab, und der 5. Sonntag, der uns Jesus bei seinem ersten Auftreten in Nazareth zeigt, fällt gänzlich aus der gesamten Reihe heraus. Wie ist diese Diskrepanz zu erklären? Wir gehen bestimmt nicht fehl, wenn wir die Gegensätzlichkeit der Gedankenwelt, die aus der Wahl dieser Perikopen spricht, auf eine Verschiedenheit der Quellen zurückführen. Tatsächlich hat man schon lange erkannt, daß im Evangeliar des Bischofs Burchard eine alte römische Perikopenordnung mit der des Buches von Lindisfarne vermengt worden ist, welches nach der üblichen Ansicht die neapolitanische Leseordnung übernommen haben soll[51]. Was die Adventsperikopen betrifft, springt die Abhängigkeit des Burchardschen Evangeliars vom Book of Lindisfarne bei einem bloßen Vergleich sofort in die Augen. Leider ist mit dieser Feststellung noch nicht viel gewonnen, denn die Perikopenreihe des Lindisfarner Buches weist dieselbe Gegensätzlichkeit zwischen den Sonntags- und Werktagsperikopen auf wie das Würzburger Evangeliar. Vielleicht sind also die beiden Ordnungen schon hier ineinander geschoben worden. Es ist zum mindesten auffällig, daß die Lesungen der zweiten Woche (Mt 11, 2; Mt 3, 1; Mt 24) auch in Bo die Lektionen der drei Adventmessen bilden, ja sogar in der gleichen Reihenfolge dort wiederkehren[52]. Auch das gallikanische Evangeliar von St. Denis (Paris, lat. 256) kennt diese Lesungen als Adventsperikopen[53]. Hingegen scheint Lc 1, 26, das im Buch von Lindisfarne die Lesung des 3. Advent-

---

Canterbury im Jahre 668 aus Italien nach England gebracht hatte, angefertigt. Seine Perikopennotierungen sind abgedruckt bei G. Morin, Liber Comicus (Anecdota Maredsolana I), Maredsous 1893, 426. 435; auch Beißel, a. a. O. 111—116.

[51] Beißel, a. a. O. 119.

[52] Muratori, Liturgia Romana vetus, Venedig 1748, II, 784ff.

[53] DACL IX, 2757; auch P. Salmon, Le lectionnaire de Luxueil, Rom 1944, CV.

	Homiliarium Bedae	Homiliarium Gregorii M.	Evangeliarium Burchardi	Book of Lindisfarne	Würzburg fol. 62
quattuor temporum f. IV.	Lc 1, 26				Is 2, 2–5 Is 7, 11–15
f. VI. sabb.	Lc 1, 39	Lc 3, 1–11			Is 11, 1–5 Is 19, 20–22 Is 35, 1–7 Is 40, 9–11 Is 42, 1–9 Is 45, 1–8 2 Thess 2, 1–8
Dom. 1ª adv.	Mc 1, 4–8 (Joh. B.)	Lc 21, 25 (Gericht)	Jo 1, 19 (Joh. B.)	Lc 3, 1 (Joh. B.)	Ro 13, 11–14 (Nähe des Heils)
f. IV.			Lc 12, 32 (Wachet)	Lc 12, 35 (Wachet)	
f. VI.			Lc 12, 39 (Wachet)	Lc 12, 35 (Wachet)	
Dom. 2ª adv.	Jo 1, 15–18 (Joh. B.)	Mt 11, 2–10 (Joh. B.)	Mt 11, 2 (Joh. B.)	Mt 11, 2 (Joh. B.)	Jer 23, 5–8 (Sproß Davids)
f. IV.			Mt 3, 1 (Joh. B.)	Mt 3, 1 (Joh. B.)	
f. VI.			Mt 24, 3 (Esch. R.)	Mt 24 (Esch. R.)	
Dom. 3ª adv.		Jo 1, 19 (Joh. B.)	Lc 1, 26 (Maria)	Lc 1, 26 (Maria)	Ro 15, 4–13 (Hoffnung d. Heiden)
f. IV.			Mt 24, 23 (Esch. R.)	Mt 24 (Esch. R.)	
f. VI.			Mt 24, 34 (Esch. R.)	Mt 24 (Esch. R.)	
Dom. 4ª adv.			Mc 13, 18 (Parusie)	?	1 Co 4, 1–5 (Parusie)
Dom. 5ª			Lc 4, 14 (J. i. Naz.)	?	Phil 4, 4–7 *(Gaudete)*
Post D. 5ª[in]				Lc 3, 1	

sonntags bildet, in den gallikanischen Perikopenreihen nirgends auf. Deutet diese Übereinstimmung eines Teiles der Lindisfarner Adventsperikopen mit den Lesungen gallikanischer Bücher nicht auf gallikanischen Ursprung hin? Beißel sprach die Vermutung aus, daß der Schreiber des Buches von Lindisfarne sein Perikopenverzeichnis einer Vorlage entnahm, welche mit neapolitanischen Zusätzen versehen aus Rom nach England gebracht worden ist[54]. Diese Vermutung dürfte sich als richtig bestätigen; nur werden wir die Zusätze vielleicht besser als gallikanisch statt als neapolitanisch bezeichnen, sei es nun, daß sie nicht der Lokalliturgie von Neapel, sondern einer Kirche Galliens entstammen[55], sei es — was noch viel wahrscheinlicher ist —, daß der Einfluß der gallischen

[54] Beißel, a. a. O. 127.

[55] Klauser hält es für möglich, daß das Buch von Lindisfarne ein Zeuge für die Liturgie von Lerin ist; Capitulare Evangeliorum XXXII, n. 12.

Liturgie über Unteritalien bis nach Neapel gereicht hat. Als derartigen gallikanischen Einschub im Lindisfarner Buch werden wir aber die Perikopen aller Ferialmessen betrachten müssen, während die Sonntagslesungen zum römischen Bestand zu rechnen sind. Zwei von diesen Perikopen (Mt 11, 2 und Lc 1, 26) finden wir auch in Burchards Evangeliar; die Lesung Lc 3, 1 ist dort durch Jo 1, 19 ersetzt.

Wenn wir nun dieses Ergebnis mit den Perikopen des Homiliars Gregors und Bedas vergleichen, dann entdecken wir eine überraschend weitgehende Übereinstimmung. Lc 3, 1 finden wir zusammen mit Jo 1, 19 und Mt 11, 2 auch im Homiliar des Papstes Gregor, und Lc 1, 26 ist durch Beda als römische Adventlesung bezeugt. Die übrigen Perikopen, die wir bei Beda noch finden (Mc 1, 4 und Jo 1, 15), scheinen zwar in den anderen römischen Büchern nicht auf[56], sind aber inhaltlich mit der gregorianischen Perikope Jo 1, 19 ff eng verwandt. Mc 1, 4—8 ist die Parallelstelle zu Jo 1 24—28 und Jo 1, 15—18 geht der gregorianischen Jo-Perikope unmittelbar voraus. Da nun Gregor behauptet, die Perikopen behandelt zu haben, die zur Zeit der Abfassung des Homiliars, d. i. im Jahre 590/591 in Rom bereits gebräuchlich waren[57] und auch Beda mehrmals betont, daß sein Kloster der römischen Tradition folge[58], werden wir in diesen Perikopen mit ziemlicher Sicherheit die alten, römischen Adventlesungen aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts vor uns haben[59]. Die Verschiedenheit der Perikopenreihen bei Beda und bei Gregor läßt uns erkennen, daß damals noch eine gewisse Freiheit in der Wahl der Lesungen geherrscht haben und eine verschiedene Praxis möglich gewesen sein muß. Daß sie inhaltlich übereinstimmen, ist für Rom bezeichnend genug.

Nur eine Perikope steht unter den übrigen eben genannten römischen Lesungen völlig isoliert da: Es ist die Lesung Lc 21, 25—32, welche im Homiliar Gregors d. Gr. gleich als erste behandelt wird, sonst aber nirgends bezeugt ist. Sie kommt weder bei Beda, noch im Evangeliar des Burchard, noch im Buch von Lindisfarne vor; selbst die gallikanischen Lektionare kennen sie nicht. Inhaltlich paßt sie zu den anderen römischen Perikopen schlecht dazu. Denn diesen allen ist das Parusiethema fremd, so daß wir Lc 21, 25 mit der Prophetie des Endgerichtes wie einen Fremdkörper unter ihnen empfinden.

Zunächst sind wir versucht, an der Echtheit dieser Lesung als römischer Adventsperikope zu zweifeln. Die bloße Tatsache nämlich, daß sie im Homiliar Gregors in der Nähe der Weihnachts- und

[56] Nur in Cod. Vat. lat. 7016 ist am 4. Sonntag vor Weihnachten neben Mt 21, 1 ff von einer zweiten Hand hinzugefügt: *Eodem die s. Marc. cap. III* (= 1, 4—8); aber gerade in dieser Hs. sind nordische Einflüsse zu spüren; Klauser, a. a. O. 89. 263 Apparat.

[57] PL 76, 1075.

[58] Beda, Hist. eccl. IV, 18 (PL 95, 200).

[59] Die Perikopenordnung Bedas dürfte schon deshalb die vorgregorianische römische sein, weil sie nach Gregor in Rom nicht mehr bezeugt ist.

nten Adventsperikopen ihren Platz hat, ist noch kein Beweis für, daß auch sie eine Adventsperikope darstellt. Auch die sung Lc 18, 31—44, die in Rom am Sonntag Quinquagesima lesen wurde[60], ist im Homiliar gleich nach Lc 21 in der Zeit vor Weihnachten eingefügt worden[61]. Schon Bernold von Konstanz e es aufgefallen — und wir können seine Beobachtungen nur stätigen —, daß im Homiliar Gregors die Reihenfolge der Pre- gten gründlich gestört worden ist[62]. Die Überschriften geben in en alten Codices und erst recht in der Urschrift nur selten den ag an; gerade bei Hom. I fehlt jede nähere Bestimmung der it[63]. So wäre es ohne weiteres möglich, daß Lc 21, 25ff, mit dem as heutige Missale Romanum die Adventszeit einleitet, ursprüng- h gar keine Adventslesung war, sondern nur durch ein Miß- erständnis, an dem schon Bernold von Konstanz Kritik geübt at, zu einer solchen geworden ist.

Andererseits müssen wir uns doch auch die Frage vorlegen, wieso h in der späteren römischen Tradition diese Perikope so hart- ckig als Adventlesung behaupten konnte. Es scheint, daß ihr ehlen in den übrigen Büchern nicht nur gegen sie spricht, sondern ch einen Beweis für sie beibringt. Wenn sie nämlich in der Zeit ch Gregor überall als Adventperikope aufscheint, dann muß ffenbar eine besondere Autorität hinter ihr gestanden haben; nd wenn sie in der Zeit vor Gregor nirgends zu treffen ist, zur eit Gregors aber nur in seinem Homiliar, dann muß ihr dieser apst erstmalig in der Adventsliturgie Eingang verschafft haben. enn wir daraufhin die Homilien Gregors näher untersuchen, ann wird das ziemlich gewiß. Denn dieser Prediger spricht nicht ur in der Homilie zu Lc 21 über die Parusie, er läßt denselben edanken auch in den anderen Adventspredigten gelegentlich an- ingen. Die Frage des Johannes „Bist du es, der da kommen ll!" wird für ihn nur dann verständlich, wenn er sie vom Abstieg hristi in die Unterwelt, wohin ihm Johannes ebenfalls als Herold rausgehen soll, interpretieren kann[64], und Johannes wird nach regor deshalb mit Recht „Engel" genannt, weil er „den höchsten chter verkünden muß"[65]. Auch die Stelle Lc 3, 6: *et videbit nis caro salutare Dei*, versteht er nicht von der ersten, sondern n der zweiten Ankunft Christi[66]. So lag der Parusiegedanke als

[60] Klauser, a. a. O. 19[53]. 64[60]. 107[57]. 146[68]. 175[59].

[61] PL 76, 1081.

[62] So erwähnt Bernold, daß am 1. Adventsonntag viele das Evangelium 21, 25ff lesen, weil es im Homiliar Gregors an erster Stelle steht; aber, so r er fort, *parum attendunt, quod idem Apostolicus in eodem libro huiusmodi nem non attendit, in quo... multoties posteriora prioribus anteponere consuevit;* rologus c. 31 (PL 151, 1003 C).

[63] H. Grisar, Die Stationsfeier und der erste römische Ordo: ZkTh 9 (1885) ff.

[64] Hom. VI. (PL 76, 1095 D).

[65] A. a. O. 1097 C/D.

[66] *...ubi ergo in hac sententia propheta prophetiae oculum nisi ad extremi iudicii m tendit? Ubi cum apertis coelis ministrantibus angelis... in sede maiestatis Christus apparuerit, omnes hunc... videbunt.* PL 76, 1163 A/B.

Adventsthema Gregor nicht fern und wir werden die Bereicherung der römischen Perikopenreihe um Lc 21, 25ff ihm zu verdanken haben. Zu den Adventsperikopen der vorgregorianischen Periode gehörte sie aber noch nicht.

Zuletzt müssen wir noch auf die Epistelliste des Comes von Würzburg näher eingehen, die uns zunächst einige Überraschungen bietet. Im Gegensatz zu den bisher besprochenen Büchern wird hier die Reihe der Adventlesungen mit den Episteln für die Quatembertage eröffnet. Die Lesungen des Quatembersamstags sind bis auf die letzte, die eine Paulusperikope ist, aus Isaias genommen. Der Gesang *Benedicite*, der sonst gewöhnlich an Stelle der fünften Lesung steht, fehlt hier gänzlich. Beides sind Zeichen hohen Alters und zugleich echt römischer Tradition. Denn das *Benedicite*, das innerhalb der Messe nur in der gallikanischen Liturgie seinen festen Platz hatte, wurde in Rom erst unter ihrem Einfluß eingeführt[67]. Das Leonianum kennt ihn noch nicht[68], das Gelasianum und das Gregorianum setzen ihn bereits voraus[69]. Die Quatembermessen des Würzburger Comes müssen also noch aus der Zeit vor Gregor d. Gr. stammen[70]. Auch die Einfügung der Quatembermessen vor den Sonntagsformularen verweist auf die Frühzeit des kirchlichen Quatembers, wo er noch in der ersten Woche des Monats gefeiert wurde[71]. Im Gregorianum erscheint dieser Zustand schon überwunden[72], so daß wir den Comes von Würzburg auch aus diesem Grunde vorher anzusetzen haben. Andererseits machen wir hier aber auch die Entdeckung, daß sich außer den Quatemberlesungen noch weitere fünf Perikopen *De Adventu* finden, die offenbar für ebenso viele Sonntage bestimmt waren. Das steht aber im Gegensatz zu allen bisherigen Ergebnissen und scheint die Ansicht, daß der Advent in seiner ersten Gestalt fünf Wochen umfaßt habe, zu bestätigen. Wie ist diese Schwierigkeit zu lösen?

Zunächst fällt uns auf, daß die Lesungen, welche den Quatembertagen folgen, nur überschrieben sind: *De Adventu Dni.* Sie werden keinem bestimmten Sonntag zugeteilt und unterscheiden sich dadurch deutlich von den Perikopen der Sonntage nach Weih-

[67] L. Fischer, Die kirchlichen Quatember, München 1914, 77ff.

[68] Unter den sechs Orationen der 3. Messe *In ieiunio mensis decimi* (= der Quatembersamstagsmesse) findet sich das Gebete *Deus qui tribus pueris*, das diesen Gesang regelmäßig abschloß, noch nicht; Feltoe 169f.

[69] Beide Sakramentare enthalten bereits die Oration *Deus qui tribus*; Wilson 222; Lietzmann 191, 6.

[70] Dementsprechend wird auch im Gelasianum die Oration *post Benedictionem* erst später und auf Grund fränkischer Beeinflussung eingefügt worden sein.

[71] L. Fischer, a. a. O. 145ff; A. Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt 106. Auch in England muß sich diese Praxis noch lange erhalten haben, denn das Buch von Lindisfarne bezeichnet den Mittwoch der ersten Adventwoche als in *ieiunium feria IV.*; das ist aber die Bezeichnung, welche auch die Tage in der Woche nach Pfingsten als Quatembertage kenntlich macht (Beide a. a. O. 113f). Diese Eigenheit des Lindisfarner Buches ist zugleich ein Beweis, daß es, wie Beißel richtig vermutet hatte, in seinem römischen Bestand ein Zeuge für die Liturgie vor Gregor d. Gr. ist.

[72] Hier folgt er der 3. Adventwoche; Lietzmann 189—191.

nachten oder der Sonntage *post Octabas Paschae*, die in demselben Lektionar genau dem ersten bis neunten Sonntag nach Ostern bzw. dem ersten bis vierten Sonntag nach Weihnachten zugewiesen sind[73]. Wir sind also durch die bloße Anzahl der Lesungen noch nicht berechtigt, auf ebenso viele Sonntage zu schließen. Dazu können wir im Würzburger Comes die Beobachtung machen, daß für manche Tage mehrere Lesungen angegeben sind, gewöhnlich durch ein *ubi supra* oder *secunda ubi supra* als zusammengehörig gekennzeichnet[74], gelegentlich aber auch unter Wiederholung derselben Überschrift[75]. Auch ist hier an manchen Stellen der alte Brauch erhalten geblieben, neben der Evangelienlesung nicht nur eine zweite neutestamentliche, sondern auch noch eine alttestamentliche Lesung zu bieten. Dabei ist die alttestamentliche Epistel der Apostellesung gewöhnlich nachgestellt. Diesen Fall haben wir bei den drei Weihnachtsmessen, an Epiphanie und bei einigen Heiligenfesten[76]. Es ist gar kein Zweifel, daß derselbe Fall auch bei den beiden ersten Perikopen *De adventu* vorliegt. Besonders die Parallele zu Epiphanie ist sprechend. Hier wie dort handelt es sich um eine neu- und eine alttestamentliche Perikope; hier wie dort ist die Bestimmung der Perikope durch Wiederholung des vollen Titels (*In Theophania — De Adventu*) angegeben; nur ist es beim Epiphaniefest völlig klar, daß die beiden Lesungen nicht an zwei verschiedenen Tagen verwendet worden sein können[77], während wir das für die Adventlesungen erst beweisen mußten. Eine weitere Bestätigung können wir auch darin sehen, daß Jer 23, 5—8 als einzige alttestamentliche Perikope unter den Pauluslesungen so stark herausstechen würde, daß wir sie uns als selbständige Sonntagsperikope kaum denken können. Zu Röm 13, 11 paßt sie hingegen inhaltlich gut: Während Jeremias den Tag verkündet, an dem der Herr seinem Volke den gerechten Sproß erstehen lassen will, sagt Paulus, daß dieser Tag schon angebrochen sei und wir den Herrn Jesus Christus anziehen dürfen.

So reduzieren sich die vermeintlichen fünf Adventsonntage, die der Comes von Würzburg zu bezeugen schien, schon auf vier. W. H. Frere sieht außerdem noch in der fünften Adventsperikope (Phil 4, 4) nichts anderes als die zweite neutestamentliche Lesung des Quatembersamstags[78]. Er glaubt eine solche fordern zu müssen, weil auch der Samstag der Fasten- und Pfingstquatemberwoche zwei neutestamentliche Episteln aufweist[79]. Dadurch würde sich die Zahl der Quatembersamstagslektionen allerdings auf sieben

[73] Die Sonntage nach Weihnachten: XXVI—XXVIII (Revue Bénéd. 27 [1910] 48); die Sonntage nach Ostern: XCIIII—CII (a. a. O. 56).
[74] So z. B. am Mittwoch der 4. Fastenwoche: LXV u. LXVI (a. a. O. 52f).
[75] So z. B. am Fest des hl. Johannes Ev.: VIIII—XI (a. a. O. 46f).
[76] II—VII. XVIII. XVIIII. XXIIII f.: a. a. O. 46—48.
[77] Alcuin überträgt die erste Lesung allerdings auf die Vigil von Epiphanie: Tommasi-Vezzosi, Opera V, 298.
[78] W. H. Frere, Studies in early Roman Liturgy III (The Roman Epistle-Lectionary), Oxford 1935, 31.
[79] XLVIIII und L; CXXIII und CXXIIII: Revue Bénéd. 27 (1910) 50f., 59f.

erhöhen, eine etwas ungewöhnliche Zahl; aber im Comes von Würzburg kommt diese ungewöhnliche Anzahl von Lesungen auch am Herbstquatembersamstag vor[80]. So bleibt die These Freres durchaus annehmbar und die Würzburger Epistelreihe fügt sich gut den übrigen Zeugnissen ein. Wir können demnach, wenn auch ohne Anspruch auf absolute Sicherheit, aber doch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit folgende Leseordnung für die Zeit vor Gregor d. Gr. rekonstruieren:

Dom. 1ª Adv.	Ro 13, 11–14	Quattuor	
	Jer 23, 5–8	temporum f. IV.	Is 2, 2–5
	Mc 1, 4–8		Is 7, 11–15
			Lc 1, 26–38
Dom. 2ª Adv.	Ro 15, 4–13		
	Mt 11, 2–10	f. VI.	Is 11, 1–5
	oder:		Lc 1, 39–47
	Jo 1, 15–18	sabb.	Is 19, 20–22
Dom. 3ª Adv.	1 Co 4, 1–5		Is 35, 1–7
	Jo 1, 19–28		Is 40, 9–11
			Is 42, 1–9
			Is 45, 1–8
			2 Thess 2, 1–8
			Phil 4, 4–7
			Lc 3, 1–11

3. Die Gesangstexte

War schon das Bemühen, die Perikopenordnung am Ausgang des 6. Jahrhunderts rekonstruieren zu wollen, problematisch genug, so scheint der Versuch, auch noch die Gesangstücke anzugeben, völlig aussichtslos zu sein. Antiphonare, die darüber Aufschluß geben könnten, sind aus dieser Zeit keine vorhanden. Die ältesten römischen Gradualien und Antiphonare wie das von Monza, Mont-Blandin[82] und Corbie[83] gehören handschriftlich dem 8. und 9. Jahrhundert an und sind wenigstens im wesentlichen Zeugen für die Liturgie, wie sie Papst Gregor d. Gr. geordnet hat[84]. Trotzdem werden auch diese späten Zeugen uns manchen Anhaltspunkt

[80] CXLV und CLI: a. a. O. 62.

[81] Ausgabe: Thomasius (ed. Vezzosi), Opera V (Roma 1750), 257–[illegible]. Abgedruckt: R. J. Hesbert, Antiphonale Missarum sextuplex (Bruxelles 1935) col. I. Als Entstehungszeit wird gewöhnlich das 8. Jh. angenommen (Eisenhofer, Handbuch I, 76); manche Anzeichen sprechen aber bereits für die 1. Hälfte des 7. Jh. (A. Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum 53).

[82] Ausgabe: Hesbert, a. a. O. col. 3; Entstehungszeit zwischen 682 und [illegible] (Baumstark, a. a. O. 50); die Datierung bei Eisenhofer (Handbuch I, 76) dürfte auf alle Fälle zu spät sein.

[83] Hesbert, a. a. O. col. 5; um die Mitte des 9. Jh. geschrieben, weist [illegible] jedoch manche archaische Züge auf, so daß es die Liturgie einer weit früheren Zeit widerspiegeln muß (Hesbert, a. a. O. XXI).

[84] Über die Zuverlässigkeit der Tradition, daß Gregor d. Gr. durch Schaffung eines Antiphonars die kirchlichen Gesänge neu geordnet hat, sowie über die Schwierigkeiten, die vorübergehend dagegen geltend gemacht wurden, siehe P. Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien I³, Leipzig 19[illegible], 191–198.

geben, der uns einen Schluß auf die Liturgie der vorgregorianischen Zeit erlaubt. Gregor hat ja schließlich das Gesangswesen nicht völlig neu geschaffen, er hat es nur neu organisiert und ausgebaut. Letztlich ist sein Antiphonar ein „Antiphonarius Cento", wie Johannes Diaconus sich ausdrückt[85], d. h. er hat das vorliegende Material verwendet, neu geordnet und ergänzt. Unter dieser Voraussetzung werden aber folgende Beobachtungen doch bedeutsam:

Es fällt uns vor allem auf, daß die gregorianischen Adventmessen hinsichtlich der Gesangstücke nicht nach der gleichen Art gebaut sind. Die Texte des 1. Adventsonntags sind ausschließlich dem Psalterium entnommen; am 2. und 3. Sonntag hingegen wie auch am Quatembermittwoch sind Introitus und Communio anderen Büchern der Hl. Schrift, vor allem dem Propheten Isaias entlehnt. Am Quatemberfreitag und -samstag besteht die Communio bzw. der Offertoriumsgesang aus einem nicht-psalmodischen Text. Diese überpsalmodischen Lieder sind außerdem, wenn wir von einer einzigen Ausnahme (dem Offertorium des Quatembermittwochs) absehen, der Vulgata entnommen[86], während wir die Psalmen fast durchwegs in der Version des alten Psalterium Romanum antreffen[87]. Da sich nun die Vulgata in Rom erst gegen Ende des 6. Jahrhunderts durchgesetzt hat[88], können die Gesänge, die ihre Version an sich tragen, nicht früher dort eingeführt worden sein. Wir werden ruhig behaupten können, daß sie erst Gregor dem Großen ihre Aufnahme in das Gesangbuch der römischen Kirche verdanken. Die Psalmen jedoch können älter sein[89], da das Psalterium Romanum, diese erste Hieronymianische Psalmenübersetzung, schon durch Papst Dama-

[85] Vita S. Gregorii Magni II, 6 (PL 75, 90 C).

[86] Für die Gesänge des 3. Sonntags und des Quatembermittwochs ist das ohne weiteres einsichtig, da die Vetus Latina hier einen merklich anderen Text als die Vg aufweist; der Introitus und die Communio des 2. Adventsonntags haben zwar wohl in der Vg wie in der Itala die gleiche Fassung; beim Introitus wird es sich aber auf einem Zufall beruhen, beim Communiongesang (Bar 5, 5; 4, 36) muß die Übereinstimmung schon deshalb da sein, weil das Buch Baruch von Hieronymus neu übersetzt und in der Fassung der Vetus Latina in die Vg übernommen worden ist.

[87] Daß die Psalmtexte nicht der Vg, sondern dem Psalterium Romanum entnommen wurden, wird schon am Introitus und Graduale des 1. Adventsonntags ersichtbar, wo Ps 24, 3. 4. in der Fassung zitiert wird: ...*universi, qui te expectant, non confundentur... vias tuas, Domine, notas fac mihi*, welche von der Version der Vg (*qui sustinent te... demonstra mihi*) merklich abweicht (PL 29, 157 C). Daß es sich aber auch nicht um die Version der Vetus Latina handelt, zeigt sich z. B. am Graduale des 2. Sonntags, wo Ps 49, 5 zitiert wird in der Form: *Congregate illi sanctos eius*, welche sich von der Vetus Latina mit der Fassung *congregate illi filios eius* deutlich unterscheidet. P. Sabatier, Bibliorum sacrorum latinae Versiones antiquae seu Vetus Italica, II, Remis 1743, 100.

[88] In der 1. Hälfte des 6. Jh. haben die Päpste noch sichtlich die Itala vor der Vg bevorzugt; erst von Johann III. (560—573) an wird das Verhältnis anders. Gregor d. Gr. vor allem ist bemüht, der Vg, die er für die bessere Übersetzung hält, den Vorrang zu geben. Fr. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 201ff; dort auch die näheren Belege.

[89] Dabei wollen wir freilich nicht behaupten, daß sie unbedingt älter sein müssen; denn das Psalterium Romanum blieb in Rom bis Pius V. (1566—1572) im Gebrauch.

sus im Jahre 386 für den Gottesdienst in Gebrauch genommen worden ist. Weil sich aber erwiesen hat, daß Gregor d. Gr. mit Vorliebe nicht nur Psalmen, sondern auch prophetische Texte zum Bau der Adventmessen verwendet hat und, wie aus den Offizien des zweiten und dritten Sonntags sowie des Quatembermittwochs ersichtlich ist, mit einer gewissen Regelmäßigkeit Introitus und Communio mit solchen Texten ausgestattet hat, müssen wir uns die Frage vorlegen: warum hat er das am 1. Adventsonntag und am Freitag und Samstag der Quatemberwoche nicht getan? Die einfachste Lösung scheint zu lauten: weil er diese Messen schon fertig vorgefunden hat und es ihm ferne lag, ohne besonderen Grund daran etwas zu ändern. Er übernahm diese Formulare so wie sie lagen, während er die anderen wahrscheinlich neu geschaffen hat. Dann dürften wir also die Gesänge des 1. Adventsonntags *(Ad te levavi)* schon in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts zurückdatieren und von den Quatemberformularen wird etwas ähnliches gelten. Am Samstag ist nur als Offertorium ein Vulgatatext *(Exulta satis:* Zach 9, 9—10; 2, 10*)* eingefügt worden und am Freitag als Communio *(Ecce Dominus:* Zach 14, 1. 6. 8). Am Quatembermittwoch ist allerdings eine größere Umgestaltung vorgenommen worden. Introitus *(Rorate:* Is 45, 8*)* und Communio *(Ecce virgo:* Is 7, 14*)* sind beide neu. Trotzdem kann es sich hier nicht um eine völlige Neuschöpfung handeln, denn als Offertorium *(Confortamini:* Is 35, 4—5; 7, 13*)* ist ein alter Itala-Text stehen geblieben. Man kann zwar sagen, daß die Itala lange noch neben der Vulgata gebraucht worden ist und daß gerade auch Gregor immer wieder die Itala berücksichtigt hat; daß jedoch derselbe Autor denselben Text (Is 7, 14 kommt sowohl im Offertorium wie in der Communio des Mittwochs vor) im selben Formular das eine Mal nach der Itala und das andere Mal nach der Vulgata zitiert, ist schlechterdings unwahrscheinlich. So können wir im Antiphonar Gregors d. Gr. deutlich zwei Schichten unterscheiden, von denen die ältere sicher noch in das 6. Jahrhundert hinaufreicht. Ob außer den Gesängen des 1. Adventsonntags und zum Teil auch der Quatembertage noch andere Texte wie die Gradualien und Offertorien des 2. und 3. Adventsonntags dieser älteren Schicht angehören, läßt sich mit Sicherheit nicht mehr feststellen.

4. Zusammenfassung

Nach dieser kritischen Untersuchung des quellenmäßigen Materials, die in Einzelheiten sicher noch mancher Korrektur bedürfen wird, ergibt sich nun folgendes Gesamtbild: Wir sehen, daß um die Mitte des 6. Jahrhunderts — also rund ein Jahrhundert später als in den umliegenden Liturgiebereichen — auch in Rom die Feier einer Adventszeit Heimatrecht bekam. Sie war zeitlich zuerst auf zwei, dann auf drei Wochen ausgedehnt. Inhaltlich trägt sie den Charakter einer Vorbereitungszeit auf das irdische Erscheinen Christi in der Welt. Die Sonntagsevangelien sind erfüllt vom Ruf

s Wegbereiters in der Wüste, der die Nähe des Herrn verkündet. n den Episteln ist ebenfalls die Rede von der Nähe des Heiles Ro 13, 11ff) und mit besonderem Nachdruck wird seine Universali- t (Ro 15, 4ff) hervorgehoben. Aus den Gesängen spricht Er- artung. Psalm 24 *(Ad te levavi)* mit seinem dreimaligen *te ex- ctant* (v. 3. 5. 21) ist im ersten (und vielleicht einzigen) Formular, s wir für die vorgregorianische Periode in Anspruch nehmen onnten, als Tagespsalm gewählt. Wenn auch als Introitusantiphon ch keiner dieser charakteristischen Verse gedient hat[90], so wurden e doch im Graduale *(Universi, qui te expectant)* und im Offer- rium *(... te sustinui tota die)* mit Bedacht hervorgeholt. Die uatembermessen sind bereits in die Thematik des Advents ein- ezogen worden. In den Gebeten des Sakramentars herrscht zwar n allgemeinen noch der Gedanke an Fasten und Buße, wie er llen Quatemberzeiten eigen ist, vor; am Quatembermittwoch doch ist schon ein neuer Einschlag spürbar. In der Präfation (41) rird die Fruchtbarkeit der Erde in Parallele gesetzt zur Frucht- arkeit des jungfräulichen Schoßes der Gottesmutter und die alte posteloration des Leonianums (43) wird zu einem Gedächtnis er seligsten Jungfrau umgeformt. Auch das Stillgebet am Qua- emberfreitag (45) ist eine Bitte um Gottes Schutz durch die „Heim- uchung seines Advents". Vor allem aber geben die Isaiaslesungen mit ihrer prophetischen Verkündigung des Erlösers und der Heils- eit den Quatembertagen adventliches Gepräge. Der Mittwoch ist n besonderer Weise dem Gedächtnis Mariens geweiht. Die Epistel ringt die Verheißung der jungfräulichen Geburt, als Evangelium st die Perikope Lc 1, 26 (Maria Verkündigung) gewählt. Im Offer- rium wird das *Ecce virgo accipiet*[91] der Epistel wiederholt und der Psalm 18, der wahrscheinlich schon vor Gregor d. Gr. als Introitus- psalm gesungen worden ist[92], wurde gewiß damals schon als ein Lobpreis auf Christus, der aus dem jungfräulichen Schoß wie ein Bräutigam aus seinem Brautgemach hervorgeht, empfunden. An nigen Stellen wie in der Epistellesung des 3. Sonntags (1 Cor 4, 1ff) nd des Quatembersamstags (2 Thess 2, 1ff) ist auch von der weiten Ankunft Christi die Rede, aber dieses Thema steht noch llig isoliert und unvermittelt neben der alles beherrschenden Erwartung der irdischen Geburt. Immerhin ist damit auch hier

[90] Ursprünglich scheint überhaupt die Antiphon nicht so sehr den Sinn gehabt zu haben, das Tagesthema anzugeben, sondern den Einsatz zu erleichtern. Dafür genügte es aber, wenn der Vorsänger keinen besonderen Text als Antiphon wählte, sondern den 1. Vers des zu singenden Psalmes vorsang. Der Psalm als ganzes mußte selbstverständlich zum Thema des Tages passen; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia I² (Wien 1949), 398ff.

[91] Dieses Offertorium, das als einziger nicht-psalmodischer Gesang unter den Adventmessen die Itala-Version aufweist (sowohl in der Antiphon wie in den beiden darauffolgenden Versen Is 35, 5; 7, 13. 14), wie das der Vg fremde *et mira erit lingua mutorum* bzw. *ecce virgo in utero accipiet* beweist, dürfte wohl schon vor Gregor d. Gr. in dieser Messe gestanden sein.

[92] Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich Gregor damit begnügt hat, nur durch die Wahl besonders passender Antiphonen, die er den bereits überlieferten Psalmen voranstellte, den Messen eine ausgeprägtere Gestalt zu geben.

schon ein Ansatz zu einer breiteren Entfaltung der Adventsauffassung gegeben. Vielleicht, daß es zu dieser Ausweitung in einer späteren Periode kommt.

II. DIE ENTFALTUNG DER ADVENTSLITURGIE DURCH GREGOR DEN GROSSEN

Wie kaum anders zu erwarten ist, hat die liturgische Reform, die mit Gregor d. Gr. einsetzte, auch die Gestalt der Adventsliturgie entscheidend bestimmt. Die Dokumente, die uns darüber Aufschluß geben, sind weit reichhaltiger als für die vorhergehende Periode. Wir haben sie bereits genannt und zu verschiedenen Vergleichen herangezogen. Es sind das vor allem das Gregorianische Sakramentar, das Antiphonar und das Homiliar Gregors d. Gr. Für die Epistelperikopen kommt wieder der Comes von Würzburg in Betracht.

Bei flüchtiger Durchsicht dieser Dokumente entdecken wir hinsichtlich der Adventszeit sofort eine Diskrepanz in der Dauer dieser Festzeit. Das Homiliar und die älteren Antiphonare wie das Graduale von Monza und die Antiphonare von Mont-Blandin und Corbie[93] bieten Homilien bzw. Meßgesänge für nur drei Adventsonntage, während das Sakramentar wenigstens in der uns überlieferten Gestalt außerdem noch die Texte für eine *Dominica vacans*, mit der die Quatemberwoche abschließt, enthält[94]. Wie sollen wir diesen Gegensatz erklären? Da das Zeugnis des Homiliars und der Antiphonare überwiegt, liegt der Schluß nahe, daß der Sonntag nach dem Quatembersamstag damals noch eine echte *Dominica vacans*, d. h. ein Sonntag ohne Officium gewesen ist[95], und daß infolgedessen die Gebete, welche im Gregorianischen Sakramentar für diesen Tag vorgesehen sind, erst in einer späteren Zeit geschaffen wurden. Es fragt sich nur, welche Zeit das gewesen sein muß. Wir könnten an Gregor II. (715—731), der ja manche derartige Ergänzungen wie z. B. die Meßtexte der Fastendonnerstage geschaffen hat, denken. Dagegen spricht jedoch, daß die Formeln der *Dominica vacans* „gelasianische" Formeln sind, die zum Teil bereits in Gel B^1 aufscheinen und von da nach Bo übernommen worden sind[96]. Das scheint nur eine Möglichkeit offen zu lassen, daß nämlich Gregor d. Gr. noch selbst die *Dominica vacans* mit einem Formular ausgestattet hat, daß er aber das Sakramentar zu einer späteren Zeit herausgab als sein Homiliar und den Antiphonarius Cento. Tatsächlich ist das Homiliar schon in den Jahren

[93] Siehe Hesbert, a. a. O. 1^a—7^b; für die *Dominica vacans*, welcher das Antiphonar von Rheinau, Compiègne und Senlis aus dem Mittwoch- bzw. Samstagsformular in späterer Zeit ein eigenes Formular gegeben haben, bieten diese älteren Bücher noch keine Gesänge.

[94] Lietzmann 192.

[95] Da der Gottesdienst am Quatembersamstag erst abends begann und sich bis in den Morgen des Sonntags ausdehnte, bedurfte es für diesen keines eigenen Officiums mehr. L. Fischer, Die kirchlichen Quatember, München 1914, 92ff.

[96] Es handelt sich um die Formeln 2, 9, 11; davon 2 und 11 in B^1. S. oben S. 299.

590 591 angelegt und 592 an Bischof Secundinus nach Sizilien gesandt worden[97]; daß er aber die Erneuerung des Kirchengesanges, die ihm so sehr am Herzen lag, durch Schaffung eines Antiphonars schon in den ersten Jahren seines Pontifikates in Angriff genommen haben wird, ist ebenso wahrscheinlich. So wird er also die Redaktion des Sakramentars erst zuletzt, vielleicht erst nach 600, vorgenommen haben, und da sich inzwischen die Notwendigkeit, den anstrengenden Vigiliengottesdienst des Quatembersamstags vorzuverlegen und den darauffolgenden Sonntag mit einer eigenen Liturgie zu versehen, ergeben hat, schuf er auch für diese *Dominica vacans* ein eigenes Formular. Dabei mochte es genügen, diese Ergänzung nur im Sakramentar vorzunehmen. Die Gesangstücke und Lesungen wurden kurzerhand dem Quatembermittwoch bzw. dem vorausgegangenen Samstag entlehnt[98].

Die Gestalt der Adventmessen, wie sie in diesen Büchern aus der Zeit Gregors d. Gr. sichtbar wird, genauer zu umreißen erübrigt sich, denn sie deckt sich fast zur Gänze mit den Messen des heutigen Missale und ist uns allen längst bekannt. Wir können nur einen Vergleich mit der Zeit vor Gregor d. Gr. anstellen und so den Anteil aufzeigen, den dieser Papst an der Schaffung der Adventsliturgie gehabt hat.

Als Erstes fällt uns auf, daß er an der zeitlichen Umgrenzung dieser Wochen der Vorbereitung auf Weihnachten nichts geändert hat. Auch er blieb bei den drei Sonntagen, die beim Antritt seines Pontifikates schon seit einigen Jahrzehnten gebräuchlich waren. Daß zuletzt auch noch für die *Dominica vacans* ein eigenes Formular geschaffen werden mußte, änderte nichts Wesentliches daran. Sie wurde nicht als vierter Sonntag aufgefaßt[99], der eine neue Adventwoche einleiten sollte, sondern sie blieb nichts anderes als der Abschluß der Quatemberwoche und sollte deswegen, sobald die Weihnachtsvigil auf diesen Sonntag fiel, dieser weichen[100].

Anders war es mit der liturgischen Gestaltung dieser drei Adventwochen. Hier hat Gregor noch manches Eigene dazugegeben. Die Sakramentartexte waren verhältnismäßig dürftig. Das Gel A^1 enthielt nicht mehr als drei Adventsorationen (1, 6, 8), das Gel B^1 im ganzen fünf (1, 2, 6, 8, 16). Gabengebete und Postcommunionen waren dort völlig neutral. Gregor d. Gr. hat wenigstens für den ersten Sonntag alle drei Formeln zu echten Adventsgebeten gemacht. Unter ihnen ist besonders die Sekret interessant: *Haec*

[97] B. Altaner, Patrologie[12], Freiburg 1938, 302.

[98] Nach Bernold von Konstanz, Micrologus c. 29 (PL 151, 1002) war es in Rom Sitte, das Formular für die *Dominica vacans* vom Quatembermittwoch zu entlehnen. Das Evangelium jedoch wurde vom vorhergehenden Samstag genommen; Bernhard von Porto, Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis, ed. L. Fischer (München-Freising 1916) 6. Die Antiphonare von Rheinau (Hesbert, a. a. O. 7bis) und Lucca (ebd. XXVI) übernehmen das Formular des Samstags, die Antiphonare von Senlis und Compiégne (a. a. O. 7bis) das des Mittwochs.

[99] Sie wurde deshalb auch noch bis ins Mittelalter hinein als *Dominica vacans* bezeichnet.

[100] Diese Rubrik hat sich bis heute erhalten.

sacra nos Domine potenti virtute mundatos ad suum faciant pariter venire principium. Per.[101]. Heute wird dieses Gebet gewöhnlich übersetzt: Herr, mögen diese heiligen Gaben durch ihre mächtige Kraft uns läutern und so befähigen, ganz rein zu dem zu gelangen, der ihr Urheber ist[102]. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß dieses Gebet nicht erst von Gregor geschaffen wurde. Er hat es bereits vorgefunden und zwar am Montag in der Karwoche, also unmittelbar vor Ostern[103]. Dort sollte es wohl hinweisen auf den kommenden Ostertag, den Zeno von Verona den „Sprößling des Jahres und zugleich den Zeuger des Jahres" nennt[104] und von dem nach einem Wort Viktorins von Pettau „jeder Zeitenlauf seinen Ausgang nimmt"[105]. Ostern wurde von jeher als der Anfang des ganzen Jahreszyklus empfunden[106] und das klingt in dieser Sekret des Montags in der Karwoche nach. Es wird dort gebetet, daß die heiligen Geheimnisse der eucharistischen Feier uns läutern mögen, damit wir ganz rein dahin, d. h. zu diesem Tag, zu diesem Fest gelangen, von wo sie ihren Ausgang nahmen. Daß Gregor d. Gr. diese Sekret nicht anders verstanden hat, können wir ruhig behaupten. Wenn er sie aber übernimmt und an den Anfang der Adventszeit stellt, dann will er damit sagen, daß dieses Fest der Erlösung, diese *reparationis nostrae ventura sollemnia*, wie es bezeichnender Weise in der Postcommunio der ersten Adventmesse heißt[107], bereits mit dem Weihnachtsfest gegeben ist und daß damit der ganze Jahreszyklus seinen Anfang nehme. Gregor d. Gr. wird uns damit ein Zeuge für die Wandlung, die sich im Lauf des 5. und 6. Jahrhunderts in der Auffassung über den Beginn des liturgischen Jahres vollzogen hat. Nachdem das Weihnachtsfest neben das Osterfest getreten war und nachdem man erkannt hatte, daß mit der Geburt des Herrn die Erlösung prinzipiell eigentlich schon geschehen war, wurde der Jahresanfang von Ostern auf das Weihnachtsfest verlegt.

Die übrigen Orationen hat Gregor zum Teil den Herbst- und Fastenquatembermessen oder überhaupt der Fastenzeit entlehnt[108].

[101] Lietzmann, 185, 2.

[102] So z. B. Anselm Schott, Römisches Sonntagsmeßbuch [4]. Freiburg 1940, 5

[103] Lietzmann 74, 2; im Gelasianum findet sich diese Sekret am Freitag in der 4. Fastenwoche (Wilson 528).

[104] Tract. 46: *idem sui successor idemque decessor longaeva semper aetate novellus, anni parens annique progenies, antecedit sequiturque tempora et saecula infinita. Parit sibi de fine principium.* PL 11, 503 A.

[105] *...in exultatione resurrectionis canitur: Haec dies quam fecit Dominus unum enim diem fecit Deus, ex quo ceteri curricula sortirentur.* Anonymi Chiliastae in Matthaeum XXIV fragmenta (G. Mercati, Varia Sacra, fasc. I: Studi e testi 11, Roma 1903, 37). Daß wir in diesem Anonymus Viktorin von Pettau zu erkennen haben, siehe ebd. 8ff.

[106] Schon Tertullian beweist uns durch eine zufällig (De jejuniis c. 14: PL 2, 973 A) hingeworfene Bemerkung: *cur Pascha celebramus anno circulo in mense primo?*, daß man zu seiner Zeit mit dem Ostermonat das Jahr begann.

[107] Lietzmann 185, 3.

[108] Die Formeln der Quatembermessen im Advent decken sich zum Teil mit den Formeln der Herbst- und Fastenquatembermessen. Siehe die Angaben bei Lietzmann (Apparat).

ie erste Messe des Gel A[1] hat er so, wie sie war, als Messe des 2. Adentsonntags übernommen[109]; eine Reihe sehr schöner Adventsebete, die dann in Vat. Reg. 316 wiederkehren (21, 22, 33, 29, 27, 5), hat er selbst geschaffen. Alle Orationen sind an Gott, den ater, gerichtet und schließen mit der alten Formel *per Dominum ostrum Jesum Christum;* dadurch unterscheiden sie sich von der eutigen Fassung, in der sie zum Teil als Christusgebete erscheinen nd in den Schluß *qui vivis et regnas* ausklingen[110].

Welchen Anteil Gregor an der Ausgestaltung der Gesangstexte enommen hat, haben wir zum Teil schon erwähnt. Ihm ist es vor llem zuzuschreiben, daß den Psalmen, die während des Einzuges nd während der Kommunion gesungen wurden, eine Antiphon orangestellt wurde, die den Adventsgedanken mit voller Kraft um Ausdruck bringt. Er hat sie gewöhnlich dem Propheten Isaias ntnommen, zweimal dem Propheten Zacharias (Quatemberreitag: Communio; Quatembersamstag: Offertorium), einmal dem Propheten Baruch (Dom. 2a: Communio) und einmal hat er die Pauluslesung der *Dominica vacans* (Phil 4, 4) ausgewertet. Dabei at er sich nicht gescheut, die Texte in passender Weise zu kompieren, so daß sie gewöhnlich aus zwei oder drei verschiedenen Verstücken zusammengesetzt sind[111]. Zum Introitus und zur Communio ieß er den Psalm noch zur Gänze bzw. bis der Pontifex das Zeichen ab, singen[112], beim Graduale hingegen und beim Offertorium waren es nur mehr ein bis zwei Verse, die dem einleitenden, melismatisch schon reich ausgestatteten Gesang angefügt wurden[113]. Die dem Graduale folgenden Alleluja-Gesänge wurden ebenfalls mit einem Psalmvers erweitert[114]. Dabei ist es interessant, daß Gregor das Alleluja im Advent überhaupt singen läßt; für die Fastenzeit und die Quatembertage sieht er es nicht vor; ein Beweis, daß

[109] Abgesehen von der üblichen Beschränkung auf drei Formeln.

[110] Der Schluß *qui vivis et regnas* bzw. *qui tecum vivit et regnat* taucht zum ersten Mal im Cod. Ottob. 313 (Hs. des 9. Jh. fränkischer Herkunft) oder noch später auf, während die ältere und zuverlässigere Hs. Cambrai 159 noch durchwegs das *per* an den Schluß der Gebete stellt (Lietzmann, Apparat). Auch die Formel 1 *(Excita... et quod Ecclesiae tuae promisisti)* weist diesen Schluß auf und ist infolgedessen nicht, wie B. Capelle (QLP 16 [1931] 300) meint, von Anfang an eine Christusoration gewesen. Lietzmann 193, 1.

[111] Die Communio des 2. Sonntags *(Hierusalem surge)* ist z. B. aus Bar 5, 4a und 4, 36b zusammengesetzt; daß Gregor gelegentlich auch den Schrifttext umgeändert hat, beweist u. a. die Form, in der Ps 118, 152 als Antiphon des Introitus am Quatemberfreitag wiederkehrt: *Prope es tu, Domine,... quia in aeternum tu es.* Vg und, wie mir P. Bonifatius Fischer O. S. B. (Beuron) freundlicherweise mitteilte, auch die Vetus Latina kennt nur die Lesart: *quia in aeternum fundasti ea.* Es handelt sich also um eine bewußte Anpassung des Schrifttextes für den liturgischen Gebrauch.

[112] Nach der Antiphon wird nie nur ein einzelner Vers sondern jedesmal ein ganzer Psalm angegeben, z. B. *Psalm. Qui regis Israhel* (Dom. 2.; Hesbert, a. a. O. 2).

[113] Hesbert, a. a. O. — Wagner, Einführung in die Gregorianischen Melodien I. 84, setzt die Schrumpfung des Gradualpsalmes auf ein bis zwei Verse um die 2. Hälfte des 5. Jh. an.

[114] Wagner sieht darin eine Einführung, die auf Gregor d. Gr. selbst zurückgeht und vor ihm noch nicht üblich war (a. a. O. 93).

der Advent für ihn in gar keiner Weise den Charakter einer Bußzeit besaß.

Die Perikopenordnung hat er im wesentlichen übernommen, wie er sie vorgefunden hatte. Daß die Einführung der Perikope Lc 21, 25ff am ersten Adventsonntag auf ihn zurückgehen dürfte, haben wir schon erwähnt. Wie er dazu kam, ist schwer zu sagen. Die Wahl der Gesänge und der Orationen verrät im allgemeinen keine besondere Bevorzugung des Parusiegedankens. In seinen Homilien wird zwar, wie wir schon gesagt haben, dieses Thema gelegentlich angeschlagen; aber da er den Evangelientext ziemlich unabhängig von der Zeit des liturgischen Jahres erklärt, gewinnt man nicht den Eindruck, daß er die Adventszeit in besonderer Weise als eine Zeit des Gedankens an die kommende Parusie aufgefaßt hätte. In der Oration der Weihnachtsvigil, die auch heute noch an diesem Tag gebetet wird[115], schaut er gewiß die erste und die zweite Ankunft Jesu Christi in eins zusammen; man wird daher vielleicht sagen können, daß er das ganze Heilsgeschehen überhaupt verhältnismäßig undifferenziert als Einheit gesehen hat, aber zu einer wirklichen Durchführung dieser beiden Themen in ihrer gegenseitigen Beziehung und Abhängigkeit kommt es auch bei der Gestaltung des Advents durch diesen großen Reformpapst nicht.

Die übrigen Änderungen an der überlieferten Perikopenordnung[116] sind sehr gering. Die zweite Epistel des ersten Adventsonntages (Jer 23, 5—8) ließ er fallen, was schon daraus hervorgeht, daß die Antiphonare auch an diesem Tag nur ein einziges Graduale bringen[117]. Am Quatembersamstag muß Gregor ebenfalls eine Isaiasperikope zugunsten des Gesanges *Benedicite* (Dan 3, 49—55) unterdrückt haben; es war das die Lesung Is 42, 1—9. Wir schließen das daraus, daß diese Perikope in den Lektionaren der Folgezeit nie mehr auftaucht[118], und weil andererseits der Gesang der Jünglinge im Feuerofen zur Zeit Gregors schon zum Quatembersamstagsformular gehörte[119], muß sie spätestens zu dieser Zeit abgeschafft worden sein. Für welchen Sonntag er die Lesung Phil 4, 4 ansetzte, ist nicht klar. Wenn sie, wie Frere begründeterweise annimmt[120], ursprünglich die zweite neutestamentliche Quatembersamstagepistel war, dann müßte sie nach der Einführung der *Dominica vacans* die Lesung dieses Sonntags gebildet haben. Dazu würde passen, daß die späteren Lektionare diese Perikope immer den

[115] ...*praesta, ut Unigenitum tuum, quem redemtorem laeti suscepimus, remunerem quoque iudicem securi videamus.* Lietzmann 5, 1.

[116] Wobei wir es dahingestellt sein lassen wollen, wie weit man in der Zeit vor Gregor schon von einer Perikopenordnung sprechen kann; wie wir oben (S. 304) gesehen haben, dürfte damals noch eine weitgehende Freiheit in der Perikopenwahl geherrscht haben.

[117] Hesbert, a. a. O. 1*.

[118] Bereits im Comes Alcuini ist Is 42, 1—9 durch Dan 3, 49—55 ersetzt (Tommasi-Vezzosi V, 311).

[119] Das beweist die Oratio *Deus qui tribus pueris;* Lietzmann 191, 6.

[120] A. a. O. 31.

. Adventsonntag zuweisen[121]. Andererseits hat Gregor die Introitus-ntiphon *Gaudete*, die er dieser Epistel entlehnt hat, auf den 3. Ad-ntsonntag festgesetzt, wo sie auch heute noch bzw. wieder u finden ist. Daß er diesen Text am 3. Sonntag als Introitus, und m 4. Sonntag als Epistel bringt, können wir uns nicht leicht enken. Eher wäre es möglich, daß er für diese Lesung, da sie rsprünglich eine ihm überflüssig erscheinende zweite Lesung dar-stellte, keine Verwendung mehr hatte und sie darum als Epistel geradeso wie Jer 23 fallen ließ, dafür als Antiphon in das Formular es dritten Sonntags einbaute. Spätere Generationen aber haben us dem Bedürfnis, den Advent zu erweitern, nach Adventslesungen esucht und dann Phil 4, 4 geradeso wie Jer 23 wieder aufgenommen, un allerdings nicht mehr als zweite Lesungen sondern als selb-ständige Episteln am fünften bzw. am ersten Sonntag vor Weih-achten[122].

III. ERGEBNIS

Da wir uns nur vorgenommen haben, die Entstehung der heute blichen Adventmessen des römischen Missale aufzuzeigen, ist nsere Darstellung bereits an ein Ende gelangt. In dieser Gestalt reffen wir sie nämlich schon im ersten Jahrzehnt des 7. Jahr-underts und ihre Entwicklungsgeschichte hat höchstens einen Zeitraum von rund 50 Jahren beansprucht. Wir wollen damit atürlich nicht behaupten, daß die Geschichte des Advents, selbst es römischen Advents, überhaupt zu Ende wäre. Die Zeit nach Gregor d. Gr. hat noch manche erfolgversprechende Ansätze zu einem weiteren Ausbau dieser Festzeit gebracht. Leider blieb es nur bei diesen Ansätzen. Zu einer wirklich reifen Entfaltung kam s nicht. Dazu setzte die von den karolingischen Herrschern be-triebene Reform der Liturgie zu früh und wohl auch auf allzu un-fruchtsame Weise ein. Man war zu sehr der Ansicht, daß nur die Bücher, wie sie aus Gregors Hand hervorgegangen sind, die au-thentische Norm für die Feier der Liturgie sein dürften. So kam es dazu, daß man über alle spätere Entwicklung hinweg auf die Adventsliturgie zurückgriff, wie sie durch diesen bedeutenden Papst festgelegt worden war. Ob das auch seiner Absicht ent-sprach, ist eine andere Frage, und wie weit es heute an der Zeit wäre, hier einige Versäumnisse nachzuholen und in welcher Richtung das geschehen müßte, wäre das Thema einer weiteren, umfassen-deren Arbeit.

[121] So im Comes Alcuini (a. a. O.) und in allen anderen frühmittelalterlichen Lektionaren wie im Comes von Murbach, im Homiliar des Smaragdus. Im Missale von 1474 jedoch wird diese Perikope schon für den 3. Adventsonntag festgelegt und so blieb es bis heute.

[122] Das ist z. B. der Fall im Comes von Murbach: Revue Bénéd. 30 (1913) 52f.

DIE SAKRAMENTALE EINHEIT ZWISCHEN CHRISTUS UND DEN EUCHARISTISCHEN GESTALTEN

Von Engelbert Gutwenger S. J., Innsbruck

I.

Gottlieb Söhngen, der zunächst eine modifizierte Fassung der Mysterientheorie vertrat[1], hat sich in seiner letzten Schrift über das Meßopfer[2] weitgehend der These von der *mactatio mystica* genähert. Söhngen betont allerdings, seine früheren Veröffentlichungen seien im Zeichen der Auseinandersetzung mit Odo Casel gestanden, die jüngste Schrift verzichte auf diese Auseinandersetzung. Darum seien neue Gedanken freigelegt und Lücken ausgefüllt worden. Im übrigen glaube er nicht, daß es zu einem Bruch mit seinen ursprünglichen Ansichten gekommen sei[3]. Der Leser der das Alte mit dem Neuem vergleicht und nicht weiß, was hintergründig im Geiste des Autors stand, als er seine ersten Schriften über das Meßopfer verfaßte, gewinnt beim Studium der jüngsten Schrift den Eindruck des Neuen. In diesem Sinn möge die Feststellung aufgefaßt werden, Söhngen habe sich stark der These von der *mactatio mystica* genähert.

In seinen letzten und reifsten Darlegungen geht Söhngen, wie er es schon früher getan, von der Sinnbildlichkeit der sakramentalen Zeichen aus und sucht von hier einen Zugang zur Lösung der Meßopferfrage zu gewinnen.

„... in der Meßfeier", so schreibt er, „geschieht mehr, als daß Christus der Gekreuzigte sozusagen einfach gegenwärtig gesetzt wird. In der Meßfeier wird vielmehr der gekreuzigte Christus gegenwärtig gesetzt ausdrücklich als der Christus, der sein Blut und so seinen Leib hingibt, für uns zum Sühnopfer. Die Gegenwärtigsetzung des gekreuzigten Herrn geschieht in der Meßfeier nach Weise eines Opfers, durch einen Opferritus. In diesem Ritus, in seiner Symbolik oder Sinnbildlichkeit haben wir den Opfercharakter der Messe zu suchen. Freilich nicht in der Symbolik, getrennt von ihrer verhüllten Wirklichkeit, sondern in der Sinnbildlichkeit, erfüllt von ihrer verborgenen Wirklichkeit"[4].

Ausschlaggebend für eine endgültige Lösung wäre nunmehr das klare und straffe Aufzeigen des Verhältnisses zwischen Sinnbildlichkeit und verborgener Wirklichkeit. Söhngen sucht das Verhältnis folgendermaßen in den Griff zu bekommen:

Er legt einen ersten Nachdruck auf die sakramentale Trennung des Herrenblutes vom Herrenleib. In dieser Hinsicht vertritt er die Theorie der *mactatio mystica*. Doch gibt er zu, daß die Trennung keine wirkliche sei: „Es ist in der Messe keine wirkliche Trennung

[1] Besonders in der Schrift: Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, hrsg. von Arnold Rademacher und Gottlieb Söhngen, Heft IV²), Bonn 1940. — In derselben Sammlung vom selben Verfasser: Der Wesensaufbau des Mysteriums (Heft VI). Bonn 1938.

[2] G. Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers, Essen 1946.

[3] A. a. O. S. 6.

[4] A. a. O. S. 10.

s Blutes vom Leibe Christi, sondern eine getrennte Setzung, ein etrenntes Sakrament, ein dem Stoffe nach besonderes Sakrament s Leibes und ein besonderes Sakrament des Blutes Christi"[5]. Wenn aber zum Begriff des Opfers die Schlachtung gehört und hristus in der Messe als Opfergabe fungiert, so müßte er doch uf irgendeine Weise von der Schlachtung berührt und ergriffen erden. Gegen diesen Einwurf sucht sich Söhngen dadurch zu tten, daß er einige Grundbegriffe der Sakramententheologie *acramentum* und *res et sacramentum)* verwendet. Das eigentliche pfergeschehen bleibt im Sinnbildlichen *(sacramentum)*, dafür wird ls verborgene Wirklichkeit die Gegenwart der *victima caelestis* efordert *(res et sacramentum)*[6].

Und hier liegt der zweite Nachdruck in der Opfertheorie Söhngens. Das Sinnbildliche wird zum Zeichen für die Gegenwart der himmlischen Opfergabe. Vielleicht lassen sich die Gedanken Söhngens n überspitzter Weise also wiedergeben: Das sichtbare Opfersymbol st ein Zeichen für die Gegenwart des himmlischen Christus, insofern er himmlische Opfergabe ist. Durch diesen Gedankenvollzug hat Söhngen eine Vertiefung aufgespürt, die den Theorien Thalhofers und Lepins noch fehlt. Beiden war es nicht geglückt, eine einleuchtende Verbindung zwischen Opferritus und verborgener Wirklichkeit aufzudecken. Söhngen dagegen konnte unter Verwendung der begrifflichen Struktur des Sakramentalen auch im Meßopfer Symbol und Wirklichkeit zu einer gewissen Einheit zusammenschmelzen.

Doch genügt es ihm noch nicht, daß auf Grund des äußern Opfersymbols Christus vor allem als himmlische Opfergabe gegenwärtig gesetzt wird, sondern er sucht die Einheit zwischen Sinnbild und verborgener Wirklichkeit noch schärfer herauszuarbeiten:

„Die substantiale und absolute Gegenwart Christi, der Opfergabe und des Opferpriesters, trägt die aktuale und relative Gegenwart der Opfertat. Und die aktuale und relative Gegenwart der Opfertat erfüllt die substantiale und absolute Gegenwart der Opfergabe und des Opferpriesters mit lebendigem Geschehen und gestaltet sie erst zur eigentlichen Opfergegenwart. Was wäre ein Akt ohne ein Selbstandwesen, das ihn trägt und vollzieht! Und was wäre ein Selbstandwesen ohne Akt, durch den es sich betätigt und erfüllt!"[7]

Wie aus dem beigebrachten Text ersichtlich ist, bemüht sich Söhngen um die Frage nach der Einheit zwischen sichtbarem Opfergeschehen und unsichtbarer Opfergabe. Daß hier die Entscheidung für jede Theorie fällt, die sich für eine *mactatio mystica* ausspricht, läßt sich aus den Schriften aller Verteidiger dieser Opferauffassung erkennen und wurde von den Kritikern immer eindrucksvoll ausgewertet. Auch in einer andern Schrift über das Meßopfer, die in jüngster Zeit erschienen ist und der Feder des bekannten Meßtheoretikers Eugène Masure entstammt[8], wird das äußere Opfer-

[5] A. a. O. S. 11.
[6] A. a. O. S. 46.
[7] A. a. O. S. 43.
[8] E. Masure, Le Sacrifice du Corps Mystique, Paris 1950.

symbol und die himmlische Opfergabe mit Berufung auf die Sakramentenstruktur *(sacramentum, res et sacramentum)* in einen engeren Zusammenhang gebracht, aber doch eigentlich nur entsprechend dem Verhältnis von Bedingendem zum Bedingten, ohne daß der Akzent auf eine noch straffere Einheit verschoben worden wäre. In dieser Hinsicht ist Söhngen weiter vorgestoßen als Masure, ohne aber die ontologische Verfassung der Verknüpfung zwischen Opfersymbol und unsichtbarer Wirklichkeit in theologischer Begriffsterminologie restlos geklärt zu haben. Wahrscheinlich lag ihm vor allem daran, die Tatsache einer seinshafteren Verknüpfung, als sie zwischen Bedingendem und Bedingtem besteht, ein für allemal festzustellen, und nicht so sehr, Licht auf die Eigenart dieser Verknüpfung zu werfen. Jedenfalls zeigen die neuesten Auseinandersetzungen ein starkes Bestreben, Oblations- und Maktationstheorie in einer höheren Synthese zum Ausgleich zu bringen, die von der Struktur des Sakramentalen ihre Grundlagen und tragenden Pfeiler bezieht.

Unterwirft man die neuesten Vorschläge einer kritischen Durchleuchtung, dann häufen sich die Schwierigkeiten. Die Bedenken, die früher in zwei Gruppen zerfielen, von denen je eine gegen je eine der genannten Theorien gerichtet wurden, können jetzt zusammengefaßt und mit erhöhter Durchschlagskraft gegen die versuchte Synthese eingesetzt werden. Das gilt wenigstens für die Lehre Masures, der nur ein loses Verhältnis zwischen der Opfersymbolik und der *victima caelestis* herstellen konnte.

Die Gegenwart der *victima caelestis* reicht nicht aus für die Erklärung des Opfercharakters der Messe. Der verklärte Christus mag sich im Zustand des Geopfertseins befinden. Der Zustand des *esse mactatum* begründet noch kein *mactari*, das seinem Wesen nach ein Erleiden und kein Zustand ist. Das Opfer fordert aber ein Erleiden. Das Symbol, das im Vorraum der Sichtbarkeit verweilt und keine innere seinshafte Einheit mit der Opfergabe kennt, ist nicht imstande, das Meßopfer zu einem Opfer Christi zu machen, zu einem Opfer also, wo Christus nicht nur als Opferpriester, sondern auch als wahre Opfergabe fungiert.

Schon Billot, der Erneuerer der Maktationstheorie, mußte sich die ätzende Kritik de la Tailles gefallen lassen, die mit ihrer ganzen Wucht auch den Kern der Masureschen Opferauffassung trifft.

Istud immolationis symbolum non infert necessitatem alicuius immolatitiae veritatis; imo infert: siquidem, sublata veritate, signum invenitur mendax. Demonstrat tamquam habitum aliquid quod non habetur: non habetur scilicet conditio immolatitia, neque tamquam praeexistens, neque tamquam modo accedens, neque tamquam in futurum consequens. Igitur quid nisi simulatio habetur? Simulas immolatum, qui in veritate expers est immolationis. Simulas sacrificium, ubi sacrificium non est. Utrum talem simulationem facias in commemorationem praeteritae veritatis annon, parvi refert quoad veritatis praesentis defectum. Praesens nulla est veritas, sed veritatis larva[9].

[9] M. de la Taille, Mysterium fidei, Paris 1921, S. 314.

Billot, der für diese Schwierigkeit hellhörig war, konnte keine Lösung geben und verschanzte sich deshalb hinter der Sichtbarkeit des Opfers, die schon vom Trienter Konzil gelehrt worden war[10]. Mit der Berufung auf das Konzil hatte Billot recht[11]. Das Opfer muß sichtbar sein und sich in den sichtbaren Gestalten des konsekrierten Brotes und Weines äußern.

Aber auch de la Taille hatte recht. Die von Billot erfundene Transsubstantiationslehre, zu deren Verteidiger auch de la Taille wurde[12], konnte zwischen den konsekrierten Spezies und dem Leibe und Blute Christi keine derart gestaltete Einheit begründen, daß eine *mactatio in speciebus* eine *mactatio Christi* bedeutet hätte. Die Relation des Umgreifens und Enthaltens, die von seiten der Spezies auf die Substanz des Leibes und Blutes Christi ausgeht, bewirkt nur eine oberflächliche Einheit zwischen den sakramentalen Zeichen und dem sakramental Angezeigten. Wie die Modifikation eines Gefäßes noch keine Modifikation des im Gefäß Enthaltenen nach sich zieht, so braucht unter Grundlegung der Billotschen Transsubstantiationslehre eine Modifikation der enthaltenden Zeichen noch längst keine Modifikation des enthaltenen Christus zu bedeuten. Doch käme es gerade darauf an, eine Maktation Christi verständlich zu machen. Billot war, wie gesagt, auf Grund seiner Voraussetzungen dazu nicht imstande. Auf die eben entwickelte Schwierigkeit konnte er nur mit dem Hinweis auf die Sichtbarkeit des Meßopfers und dessen einmaliges Wesen antworten:

Unde nullo modo te moveat defectus similis exempli in antiquis sacrificiis sive legis naturae sive legis mosaici. Nulla sequidem exinde conclusio: tum quia valde diversae fuerunt ante et post Christum sacrificiorum conditiones; tum quia, aliis pro nunc rationibus ommissis, locum certe non habuit antequam ventum esset ad aenam novissimam, requisita ad mysticam immolationem transubstantiatio, qua scilicet res oblata sub alienis speciebus constituitur praesens, ac per hoc, etsi in se stricte permanens, nihilominus sub mactatae victimae habitu adhuc apta est offerri[13].

Diese Worte klingen wie die unsichere Antwort eines Mannes, der von seinen Gegnern in die Enge getrieben wurde, sich aber bewußt bleibt, auf der richtigen Fährte zu sein, ohne das lösende und erlösende Wort zu finden. Ja genau genommen, hat Billot die Maktationslehre schon wieder verlassen, denn dem äußeren Opfersymbol entspricht nur mehr die Gegenwart der *victima caelestis*. Aus einer ähnlichen Verlegenheit, wie wir sie bei Billot antreffen, dürfte schon vor Jahrhunderten Suarez die sonderbare Verquickung von Immutations- und Maktationslehre erdacht haben[14]. Und wir

[10] *... ut (Christus) dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium... novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum...* Sessio XXII, c. 1 (D. 938).

[11] L. Billot, De Ecclesiae Sacramentis I[7], Rom 1931, S. 638f.

[12] M. de la Taille, Mysterium fidei, S. 635ff.

[13] L. Billot, De Ecclesiae Sacramentis, I. S. 639.

[14] *... in praesenti Christus est res oblata, ut terminus oblationis, non per separationem realem unius partis ab alia, sed per mysticam tantum, quae in hoc consistit,*

gehen kaum fehl in der Annahme, daß Vasquez gerade angesichts des gordischen Knotens, der in der Lehre von der *mactatio mystica* steckt, kapituliert und mit seinem berühmten theologischen Kurzschluß geantwortet hat:

Dico igitur, actionem consecrationis ratenus solum sacrificium, seu actionem immolandi esse, quatenus per illam efficitur, ut ipso corpore et sanguine Christi consecrato, et realiter ibi contento... cruentum illius sacrificium quod in cruce oblatum est, repraesentetur[15].

Inhaltlich gesehen ist hiermit das Meßopfer zu einem ausschließlich relativen Opfer degradiert, obschon dem spanischen Barocktheologen daran gelegen war, das Fundament für die Eigenständigkeit des Meßopfers aufzudecken.

Wollte man Vasquez in den Kampf hineinstellen, der sich zwischen Billot und de la Taille entsponnen hat, so würde er einerseits mit Billot die Sichtbarkeit des Opfers verteidigt, andererseits die Schwierigkeit de la Tailles zugegeben und sich mit dem rein repräsentativen Charakter des Meßopfers begnügt haben. Freilich fällt damit das Meßopfer als ein *sacrificium proprium*. Denn eine rein symbolische Darstellung des Kreuzopfers ist ebenso wenig ein eigenständiges Opfer wie ein Passionsspiel, das auch eine Darstellung, aber nur eine Darstellung des Kreuzopfers ist. Allerdings könnte Vasquez antworten, daß die Ausweichstelle, die man sich mit dem Hinweis auf die Gegenwart der *victima caelestis* geschaffen hat, im selben Dilemma verhaftet bleibt wie seine eigene Theorie. Denn die Gegenwart einer schon geschlachteten Opfergabe begründet kein neues Opfer, es sei denn, daß man einen ganz neuen und ungewohnten Opferbegriff *ad hoc* ausarbeitet, um den vernichtenden Folgerungen zu entgehen, die sich aus der eigenen Position ergeben.

Es hängt also alles davon ab, ob es gelingt, eine solche Einheit zwischen den sakramentalen Gestalten und dem gegenwärtigen Christus aufzudecken, daß Christus in den Ring des sichtbaren Opfergeschehens einbezogen wird und die symbolische *mactatio* als eine *mactatio Christi* angesehen werden kann.

II.

Um den Ausgangspunkt theologisch zu verankern und gegen andersgeartete Meinungen beweiskräftig abzuschirmen, fragen wir zuerst: Gehört die Maktation zum Wesen des Meßopfers? — Oder anders gefaßt: Decken sich die Grundstrukturen des Meßopfers mit jenen, die sich in andern sakralen Opfern finden,

quod per diversas formas consecrantur corpus et sanguis ex vi verborum, re tamen ipsa totus Christus consecratur per quamlibet formam, et ita etiam totus offertur. Quamvis enim possit sub distinctione dici, sicut consecratur aliud ex vi verborum, et aliquid per concomitantiam, ita etiam sacrificari, nihilominus absolute dicendum est, offerri totum Christum, quia intentio offerentis est totum offerre, et efficacia verborum ad totum se extendit, quamvis expresse non totum significat. F. Suarez, Opera omnia, XXI, Paris 1861, disput. LXXV, sect. I, n. 10 (S. 653).

[15] G. Vazquez, Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem S. Thomae, III, Lugduni 1631, Disput. CCXXII, c. VII, n. 57 (S. 415).

der haben wir in der Messe etwas Einmaliges und nur in analoger Verwandtschaft zur Gattung Opfer Gehöriges vor uns? Daß die Darbringung *(oblatio)* einen Wesenszug des Meßopfers darstellt, wird von allen zugestanden und bedarf in diesem Zusammenhang keiner Erörterung. Die Frage, an der sich die Geister scheiden, ist die nach der Notwendigkeit einer Maktation, und zwar einer Maktation Christi, damit das Meßopfer im wahren Sinn als Opfer Christi angesprochen werden kann. Bevor also eine Entscheidung über die Art der Maktation möglich ist, müssen zuerst die Gründe gewürdigt werden, die eine Maktation Christi in der Messe nahelegen.

Wenn nicht jedes theologische Gespräch im vorhinein zum Scheitern verurteilt sein soll, so müssen die Begriffe, deren sich die Offenbarung bedient, zuerst einmal in ihrem vollen Gehalt verstanden werden. Das will besagen: die Offenbarung bedient sich menschlicher Ausdrucksweise; für den Theologen besteht die Aufgabe, den herkömmlichen Inhalt der gebrauchten Wörter an die Offenbarungstatsachen heranzutragen und nicht schon *a priori* begriffliche Abstriche vorzunehmen, bevor nicht die Notwendigkeit dazu überzeugend dargetan wurde. Falls dieser Grundsatz wissenschaftlicher Theologie verachtet wird, sind der Willkür Tür und Tor geöffnet. Es muß also, da der Opfercharakter der Messe zum Dogmenbestand der Kirche gehört, zunächst der Versuch unternommen werden, den vollen Inhalt des bei den Menschen gebräuchlichen und überkommenen Opferbegriffs auf die Messe auszuleihen und nicht eher Abstriche vorzunehmen, als sachliche Gründe dazu zwingen.

Daß ein Zerstörungselement allen geschichtlichen Opfern gemeinsam ist, wo es sich um die sakrale Darbringung lebender Wesen handelt, und daß diese Zerstörung für gewöhnlich in einer Maktation gipfelt, ist eine Tatsache, an der sich nicht vorbeikommen läßt. Alle Versuche, im historischen Ansatz den Opferbegriff mit einer Elastizität und gedanklichen Labilität auszustatten, entsprechen nicht den gesicherten Befunden der Religionsgeschichte.

Es kann nicht Aufgabe der vorliegenden Untersuchung sein, der Frage nachzuspüren, woher die seltsame Übereinstimmung der Opferriten bei den verschiedenen Völkern stammt. Daß der Mensch seine Abhängigkeit dem Numinösen gegenüber in sichtbaren Symbolen zu bekunden trachtet, läßt sich auf die materiell-geistige Wesensstruktur des Menschen zurückführen. Niemand wird leugnen, daß die Symbolik der Maktation reich an Möglichkeiten ist, die Abhängigkeit des sündigen Menschen von Gott zu bekennen. Das erklärt aber noch nicht den Umstand, daß die verschiedensten Völker auf dieselbe Symbolik verfallen sind. Und es wird wohl über die Kraft philosophischer Spekulation hinausgehen, die Opfersymbolik der Maktation als eine religiöse Grundforderung aus der menschlichen Natur abzuleiten. Darum ist es am sichersten zu sagen, das blutige Opfer verdanke sein Entstehen einem glücklichen „Zufall", der an den Ursprung des Menschengeschlechtes

hinabreicht, so daß der Maktationsritus als uraltes Erbe zu bewerten ist, das im Lauf der geschichtlichen Entwicklung nie ganz dem Vergessen anheimfiel. Es scheint darum müßig zu fragen, was einzelne Völker, die in unsern geschichtlichen Raum hineinreichen, mit der Maktation ihrer Opfergabe bezwecken, da ja im Lauf der Zeit eine Umstellung in der Erklärung bei Beibehaltung der Tatsache vorgekommen sein kann. Wir unterlassen deshalb eine Auseinandersetzung auf religionsgeschichtlicher Grundlage mit den französischen Verfechtern der Oblationstheorie (Gaudel, Lepin, Lagrange, Vincent Richard u. a.), da sie zu nichts führt und den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Wir betonen nur, daß die Maktation zum Opfer lebender Dinge gehört und daß der Mensch die Maktation in den überkommenen Opferbegriff tatsächlich miteinbezieht. Wenn also die Offenbarung vom Opfer spricht, wird die Maktation zunächst einmal mitverstanden. Wir wiederholen deshalb: Die Tatsache menschlicher Opfertätigkeit und die weitverzweigte Übereinkunft in der Grundverfassung des Opfergeschehens legt den Gedanken nahe, daß das sakramentale Opfer des Neuen Bundes, durch das die andern geschichtlichen Opfer ein für allemal abgelöst worden sind, sich in denselben Grundstrukturen bewegt, die bei den andern Opfern aufscheinen. Wo eine Ablösung durch Überbietung stattfindet, bleibt für gewöhnlich das Grundschema erhalten und zeichnet sich durch den höheren Wert des neuen Gehaltes aus. Da die Einmaligkeit und überragende Vornehmheit des sakramentalen Opfers schon durch seine unsichtbare Wirklichkeit verbürgt ist, besteht kein apriorischer Zwang, eine Verschiedenheit der Grundstrukturen anzunehmen. In dieser Hinsicht verträgt sich die Maktation mit der Eigenart des Meßopfers und darf nicht im vorhinein fallen gelassen werden.

Theologisch erfährt dieser Gedankengang eine Erhärtung durch die Prophezeiung des Malachias[16], die exegetisch gesehen nur auf das Meßopfer passen kann und auch von der gesamten Überlieferung als Meßopferprophezeiung bezeugt ist. Die Opfer des Alten Bundes sollen abgeschafft werden und an ihre Stelle ein „reines Opfer" gesetzt werden. Wie immer man das hebräische Wort *minchah* auffaßt, als Gattungsnamen für Opfer überhaupt oder als Terminus technicus für unblutige Opfer, eins steht fest, daß wir im Meßopfer ein Geschehen vor uns haben, das an die Stelle der alttestamentlichen Opfer rückt und selber eindringlichst als Opfer angesprochen wird. Zugestandenermaßen enthalten die Opfer des Alten Bundes ein Destruktionselement in sich. Darum ist beim Ausgang der spekulativen Bewegung folgerichtig einmal anzusetzen, daß das neue Opfer, welches mit der Terminologie des jüdischen Opferwesens beschrieben wird, hinsichtlich der Destruktion keine Ausnahme vom üblichen Opfergebrauch macht.

Diese Gedanken, die sich mit dem methodischen Ansatzpunkt befassen, werden von Schrift und Tradition gestützt und fügen

[16] Mal 1, 11.

sich harmonisch in die überlieferte Lehre ein. Hier ist zunächst auf den biblischen Bericht von der Einsetzung der Eucharistie hinzuweisen. Es geschieht mitunter, daß die Exegese der eucharistischen Abendmahlsfeier sich zu einseitig mit den Einsetzungsworten über den Kelch befaßt, ohne sich des gesamten sakralen Hintergrundes bewußt zu werden. Eine atomisierende Exegese aber, die kein Verständnis für die Ganzheit des Abendmahlsmysteriums aufbringt, trifft in ihrer Deutung am geoffenbarten Tatbestand vorbei. Bei jeder Auslegung der gesprochenen Worte ist zu bedenken, daß sich die Einsetzung der Eucharistie in zweifacher Wandlung vollzog. Wenn Christus dem strengen Wortlaut gemäß das einemal seinen Leib und das anderemal sein Blut gegenwärtig setzt, so ist damit grundsätzlich, wenn nicht mit Worten, so doch durch den Gesamtritus das Opferhafte der Abendmahlsfeier ausgesagt. Durch die doppelte Setzung in sakraler ritueller Feier war der Opferabsicht des amtierenden Priesters hinreichend Ausdruck verliehen, ohne daß im Rahmen des Geschehens theoretische Erklärungen hätten abgegeben werden müssen. Das gilt besonders für eine Zeit, die viel mehr als die unsrige im Raum des sakralen Opfers stand und überdies durch die blutige Anschaulichkeit ihrer Riten den Geist für die Gegenwart einer Opferhandlung geschärft und wach erhielt. Läßt sich also sagen, daß durch den Ritus der zweifachen Wandlung grundsätzlich die Opferhandlung betont wurde, dann bekommen die Worte Jesu eine intensivere Bedeutung, als es in einer Exegese geschieht, die den Gesamthorizont der eucharistischen Feier aus dem Auge verliert und atomisierend das Blickfeld einengt. Heben wir die Einsetzungsworte von ihrem aktuellen Gesamthintergrund ab, dann erhalten die Worte „der Leib, der für euch hingegeben wird", „das Blut, das für euch vergossen wird", „der Kelch, der für euch vergossen wird", eine selbstverständliche Beziehung zum gegenwärtigen Opfer. Denn wo die Worte in der Präsensform erscheinen und vom Gegenwärtigen verstanden werden können, müssen sie auf das Gegenwärtige bezogen werden. Das entspricht nicht nur im allgemeinen der Absicht einer jeden vernünftigen Sprechweise, sondern steht auch im Einklang mit der Grammatik des Bibelgriechischen.

In seiner Schrift „Die Abendmahlsworte Jesu", die in der theologischen Welt viel Aufsehen erregt hat und sich durch glänzende Gelehrsamkeit auszeichnet, kommt J. Jeremias auf die Frage nach dem ältesten erreichbaren Text der Abendmahlsworte zu sprechen. Mag man seinen literarkritischen Untersuchungen auch Vorbehalte entgegensetzen, so bleibt doch interessant, daß Jeremais als älteste Form der Einsetzungsworte für den Kelch die folgende aufstellt: *Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*[17]. An der Präsensform des Participium *ἐκχυννόμενον* läßt sich nicht vorbeikommen. Nun drückt aber im Bibelgriechischen das Part. Präs. für gewöhnlich die Gleichzeitigkeit mit dem Satzverbum

[17] J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu², Göttingen 1949, S. 85.

aus[18]. Das bedeutet in unserm Fall, daß der Ausdruck ἐκχυννόμενον in seiner näheren Zeitbestimmung von ἐστιν abhängig ist und sich wie dieses auf die Gegenwart bezieht.

Gegen diese Schlußfolgerung setzt man sich häufig zur Wehr mit dem Hinweis, das Part. Präs. könne sich auf die Zukunft beziehen. Jeremias hat in seiner Schrift das ganze Beweismaterial zusammengefaßt und äußert sich folgendermaßen:

„Das auffällige Präsens erklärt sich daraus, daß im Hebräischen und Aramäischen das Part. Präs. nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für die nahe Zukunft verwendet wird. Weitere Beispiele: Mk 10, 30; Mt 3, 11; 11, 3 par. 26, 25; Lk 1, 35; 22, 21 (Jo 1, 29; 12, 25; 13, 11; 16, 13; 17, 20; 18, 4; 21, 20). Es muß also übersetzt werden: „das (in Bälde) vergossen werden wird." Die Nichtbeachtung dieses Tatbestandes hat zu schweren Mißdeutungen geführt, insbesondere zu der Auffassung, als ob Jesus von einem Vergießen seines Blutes beim Abendmahl — nicht am Kreuz! — rede."[19]

Auf diese Feststellungen hin ist zunächst einmal zu sagen, daß ein Part. Präs. des Bibelgriechischen, isoliert gesehen, in der Schwebe bleibt, obwohl — wie schon hervorgehoben — es für gewöhnlich seine nähere Zeitbestimmung vom Tempus des regierenden Satzverbums empfängt. Daß mit dem Part. Präs. eine Futurbedeutung verknüpft ist, obgleich das Satzwort im Präsens steht, kommt seltener vor. Jedenfalls muß die Entscheidung über die Zeitbezogenheit des Partizips vom Inhalt des ganzen Satzes abhängig gemacht werden. Das heißt: wenn keine Sinnwidrigkeit vorliegt und der Kontext es nicht anders verlangt, muß die Zeitbestimmung des Partizips jener des Satzverbums angeglichen werden. Nachdem aber der Gesamthintergrund der eucharistischen Abendmahlsfeier eindeutig ein Opfergefüge aufweist und in den zweifachen Einsetzungsworten Christus selbst als Opfergabe proklamiert wird, ist auch die Rede vom Vergießen des Blutes auf die gegenwärtige Feier zu beziehen. Und da es sich um eine sakramentalmystische Opferfeier handelt, ist auch das Blutvergießen im sakramentalmystischen Sinn zu verstehen. Allerdings kann den Einsetzungsworten insofern ein Doppelsinn zugestanden werden, als durch den Hinweis auf das Bundesblut (vgl. Ex 24, 4—11) auch das physische Blutvergießen mitverstanden werden muß. In dieser Hinsicht klingt auch ein Futurbedeutung im Worte ἐκχυννόμενον mit.

Mehr nach Art einer Parenthese möge die Bemerkung eingeschoben werden, daß die von Jeremias angeführten Schriftstellen nicht allzu stichhaltig sind. Lk 1, 35 dürfte nicht angeführt werden, weil τὸ γεννώμενον auf griechischem Sprachgebrauch beruht und einfachhin „Kind" bedeutet[20]. Jo 1, 29; 12, 24 gehören überhaupt nicht hierher. Ein Zweifel kann vorgebracht werden bezüglich der Stellen, die sich auf den Verräter (παραδιδούς) beziehen (Mt 26, 25; Lk 22, 21

[18] F. M. Abel O. P., Grammaire du Grec Biblique, Paris 1927, § 56, n. 2 (S. 264): "Par rapport à l'action principale le participe présent exprime ordinairement la simultanéité de l'action secondaire et quelquefois son identité avec la principale."

[19] A. a. O. S. 91.

[20] A. Friedrichsen, Randbemerkungen zur Kindheitsgeschichte bei Lukas, Symbolae Osloenses 6 (1928), S. 35.

21, 20), da ja zur Zeit des Abendmahls der Verrat des Judas schon im Abrollen war und nicht schlechthin in der Zukunft lag. — Zudem ist zu beachten, daß die Form des ἐρχόμενος dem Partizip bei Malachias 3, 1 (*bā'* in Verbindung mit *nē(h)*) nachgebildet ist. Der hebräische Präsensgehalt erklärt sich aus der prophetischen Schau, die das Zukünftige gegenwärtig sieht. Die Verwendung des ἐρχόμενος scheint also einer festgefügten und auf prophetischem Ausspruch beruhenden Terminologie zu entsprechen. Mit der Zeit gewöhnte man sich daran, das Messianische allgemein als das Kommende zu betrachten, worin auch die Erklärung für Mk 10, 30 liegt.

Die Maktationslehre, die sich aus den Einsetzungsworten schöpfen läßt, hat denn auch in der patristischen Zeit ihre ausgesprochenen Zeugen gehabt, Es ist hier nicht nur im allgemeinen an die Tatsache gedacht, daß die Prophezeiung des Malachias immer wieder vom reinen Lamm Gottes verstanden wurde; und das Opfer eines Lammes, so möchte man meinen, geschieht durch sakrale Schlachtung. Nicht nur unter der Verhülltheit eines Bildes, sondern in eindeutiger, nicht zu überbietender Realistik sprechen besonders die Väter des griechischen Kulturkreises von der eucharistischen Maktation. Einige Texte mögen das bezeugen.

Berühmt sind die Worte des hl. Georg von Nazianz, die er dem Amphilochius schrieb: „... zögere nicht, für uns zu beten und deines Priesteramtes zu walten, wenn du mit deinem Wort das Wort herabziehst, wenn du mit unblutigem Schnitt den Körper und das Blut des Herrn voneinander trennst, indem du deine Stimme wie ein Schwert gebrauchst"[21]. Gregor von Nyssa bekennt sich zu derselben Lehre, wenn er schreibt: „Der Leib des Schlachtopfers ist zum Genusse ungeeignet, wenn er noch belebt ist. Darum war in dem Augenblick, als er seinen Jüngern seinen Leib zum Essen und sein Blut zum Trinken gab, sein Leib bereits auf unaussprechliche und unsichtbare Weise geopfert"[22]. Nestorius, der in seiner Meßopferanschauung durchaus auf dem Boden der Überlieferung steht, äußert sich also: „Christus wird im Symbol (*κατὰ τὸν τύπον*) gekreuzigt, geschlachtet durch das Schwert des priesterlichen Gebetes..."[23]. Anastasius Sinaita spricht von der Messe als dem Augenblick, „da das Lamm geschlachtet wird..."[24]. Und Chrysostomus legt denselben Gedanken mit rhetorischem Schwung vor: „Verehret diesen Altar... und Christus, der für uns geschlachtet ist und als Opfer auf dem Altar liegt"[25]. Oder an anderer Stelle: „Wenn du den Herrn geopfert daliegen siehst, wenn du den Hohenpriester beim Opfer und Gebet, wenn du alle (Umstehenden) von jenem kostbaren Blut gerötet siehst, glaubst du dann noch unter Menschen zu sein und auf Erden zu wandeln...?"[26]

---

[21] Gregor von Nazianz, Epist. 171 (PG 37, 280f).
[22] Gregor von Nyssa, In Christi resurrectionem orat. I. (PG 46, 612).
[23] Nestorius, Homilia in illud Hebr. III., Intueamini etc. (PG 64, 489). Diese Homilie, die bei Migne unter den Werken des hl. Chrysostomus eingereiht ist, ist als Eigentum des Nestorius bezeugt; vgl. Fr. Loofs, Nestoriana, Halle 1905, S. 230—242.
[24] Anastasius Sinaita, Oratio de S. Synaxi (PG 89, 840).
[25] Chrysostomus, De sacerdotio 1, 3, n. 4 (PG 48, 642).
[26] Chrysostomus, In epistolam ad Romanos hom. 8, 8 (PG 60, 465).

Auch dem lateinischen Kreis der Patristik ist der Gedanke von der Maktation Christi während der Messe vertraut. Wir finden ihn bei Tertullian ausgesprochen, da er sich mit dem Gewinn befaßt, der den Abtrünnigen bei seiner Rückkehr in den Schoß der Kirche erwartet: *Recuperabit igitur et apostata uestem priorem, indumentum spiritus sancti, et anulum denuo, signaculum lauacri, et rursus illi mactabitur Christus...*[27]. Aber nicht nur bei Tertullian, auch bei den großen lateinischen Kirchenvätern läßt sich der Maktationsgedanke aufdecken. Freilich wird die eucharistische Schlachtung von ihnen nicht so klar und realistisch beschrieben wie in der griechischen Kirche. Das mag z. T. daher kommen, daß es ihnen genügte, die Messe als Opfer anzusehen, ohne im einzelnen eine sorgfältig gegossene Theorie vorzulegen. Auch ihr Ringen mit dem abstrakten Opferbegriff mag eine Schwierigkeit gebildet haben, denn der Opferbegriff wurde entweder so weit oder so unbestimmt gefaßt, daß damit das eucharistische Opfer aus der Reichweite des klaren gedanklichen Zugriffs hinausfiel[28]. Dazu kommt, daß es den lateinischen Kirchenvätern viel mehr auf die moralische und aszetische Verwendung des eucharistischen Dogmas ankam, als daß sie sich in spekulative Forschungen eingelassen hätten. Ihre Werke muten wie große Marmorbrüche an. Daraus Bausteine zur Errichtung geschlossener Gedankenbauten zu holen, blieb einer späteren Zeit vorbehalten. Trotz allem findet sich auch bei ihnen die eucharistische Maktation und wenn die unverarbeiteten Linien ihrer Opferanschauung logisch ausgezogen werden, besteht wohl kein Zweifel, daß sich ihre Lehre häufig mit der der Griechen deckt.

Augustinus hatte einmal den Grundsatz niedergelegt: *Ergo immolari est Deo mori... omne quod sacrificatur, Deo occiditur*[29]. Daß er dieses Prinzip auch auf die eucharistische Feier ausdehnte, läßt sich wohl von seinem Brief an Bonifatius ablesen.

Bonifatius hatte die Frage gestellt: Wie können die Eltern, ohne zu lügen, bei der Taufe ihres Kindes in dessen Namen sagen, es glaube an Gott und werde sich zu ihm bekehren? Denn sie wissen ja nicht, was das Kind augenblicklich denkt und was es in Zukunft tun wird. Augustinus holt bei der Beantwortung der an ihn gerichteten Frage weit aus. Er betont zuerst, daß die Sakramente eine Ähnlichkeit mit jenen Dingen besitzen, deren Sakramente sie sind: *Si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non*

[27] Tertullian, De pudicitia 9 (CSEL 20, 237).

[28] So gibt Augustin die bekannte Definition: *sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est.* Civ. Dei X, 5 (CSEL 40, 1. S. 452). — Isidor von Sevilla ist äußerst vag: *Sacrificium dictum, quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis dominicae passionis; unde hoc eo iubente corpus Christi et sanguinem dicimus quod, dum sit ex fructibus terrae, sanctificatur et fit sacramentum...* Etymologiarum lib. VI. c. XIX, n. 38 (PL 82, 255).

[29] Augustinus, Sermo 299, n. 3 (PL 38, 1368).

...sent[30]. Die Taufe ist das Sakrament des Glaubens und der Bekehrung, mit denen sie eine Ähnlichkeit hat, und durch ihre Wirksamkeit schafft sie im Kinde Glauben und Bekehrung: *Nihil est ...dem aliud credere, quam fidem habere. Ac per hoc cum respondetur ...nulus credere, qui fidei nondum habet affectum, respondetur fidem ...bere propter fidei sacramentum*[31].

Es ist also im Gedankengang Augustins ein zweifaches zu beachten: 1. Die Sakramente müssen wesentlich eine Ähnlichkeit mit der symbolisierten Sache zeigen. (Die Taufe ist das Symbol des Glaubens und der Bekehrung.) 2. Wegen dieser Ähnlichkeit wird im Sakramentsempfänger die symbolisierte Sache hervorgebracht. (Das Kind hat durch die Taufe den Glauben und die Bekehrung.) Die Eltern lügen also nicht, wenn sie auf Grund der Taufe im Namen des Kindes behaupten, es besitze den Glauben (s. glaube) und wende sich Gott zu.

Zur Illustration dieses Sachverhalts beruft sich Augustinus auf das eucharistische Opfer: *nonne semel immolatus est Christus in se ipso et tamen in sacramento ... omni die populo immolatur, nec ...que mentitur, qui interrogatus eum responderit immolari?*[32] Augustinus setzt als bekannt voraus — denn sonst würde dieses Beispiel keinen Eindruck machen —, daß eine Ähnlichkeit zwischen dem eucharistischen und dem historischen Opfer des Herrn obwaltet, ganz so wie zwischen der Taufe einerseits und dem Glauben und der Bekehrung anderseits. Um genau zu präzisieren und dem Wortlaut des Zitats bis ins letzte gerecht zu werden: Augustinus setzt als anerkannt die Ähnlichkeit voraus zwischen dem *immolari in se ipso* und dem *immolari in sacramento*. Obwohl in den Schriften des Kirchenvaters *offerre, sacrificare* und *immolare* häufig Synonyma sind, so begegnen wir doch einer Anzahl von Stellen, wo *immolare* den strengen Sinn des *mactare* an sich trägt[33]. Das ist auch im eben zitierten Text der Fall. Denn am Kreuz *(in se ipso)* ist Christus geschlachtet worden. Also wird Christus auch täglich auf dem Altar geschlachtet, allerdings nicht *in se ipso*, sondern *in sacramento*. Damit hat Augustinus grundsätzlich die eucharistische Maktation zugegeben, wenn er auch keine theologische Durchleuchtung ihres Wesens bietet.

Leichter verständlich ist ein Text Gregors des Großen, wo er von der Messe handelt, um abschließend eine aszetische Folgerung zu ziehen: *Sed necesse est ut cum haec agimus, nosmetipsos Deo in cordis contritione mactemus, quia qui passionis dominicae mysteria celebramus, debemus imitari quod agimus*[34]. Im angeführten Satz Gregors liegt zweifelsohne das Vergleichsmoment im *mactare*. Durch die Schlachtung unserer eigenen Person (in Reue) sollen wir

[30] Ders., Epist. 98, n. 9 (CSEL 34, 531).
[31] A. a. O. (S. 531).
[32] A. a. O. (S. 530f).
[33] A. F. Krueger, Synthesis of Sacrifice according to Saint Augustine, Illinois 1950, S. 38, Anm. 177.
[34] Gregor der Große, Dialogorum lib. IV, c. 59 (PL 77, 428).

das nachahmen, was wir in der Mysterienfeier des Herrn vollziehen. Durch Schlachtung wird Schlachtung nachgeahmt. Wir haben somit nach der Auffassung Gregors in der Messe eine Schlachtung Christi vor uns und so tritt auch Gregor für die eucharistische Maktation ein[35].

Wir wollen uns damit begnügen, zwei lateinische Kirchenväter angeführt zu haben, die für die theologische Entwicklung im Mittelalter von höchster Bedeutung waren. Es kann ja hier nicht um eine lückenlose Aufzählung aller Gewährsmänner für die eucharistische Maktation gehen. Nach Aufstellung der Prinzipien und der Methode, die bei der Erforschung des Opfercharakters der Messe befolgt werden müssen, lag uns daran zu zeigen, daß die Maktation, die dem ursprünglichen Opferbegriff am meisten entspricht, schon von alters her für das eucharistische Opfer vertreten wurde. Auch die Liturgien bieten insofern einen Anhaltspunkt als sie besonders gern vom Lamm sprechen, das in der Messe geopfert wird. Doch wird die Maktation mitunter auch ausdrücklich betont. So heißt es beispielsweise in der griechischen Liturgie des hl. Jakobus (westsyrischer Ritus):

„Es schweige alles sterbliche Fleisch und stehe mit Furcht und Zittern da und denke an nichts Irdisches für sich. Denn der König der Könige, Christus unser Gott naht sich, um geschlachtet und den Gläubigen zur Speise gereicht zu werden"[36].

In der koptischen Liturgie des hl. Basilius spricht der Priester gelegentlich des Friedenskusses als zweites Gebet das folgende:

„Der Reichtum deiner Geschenke, o Herr, überragt jede Redegabe und jede geistige Fassungskraft, weil du sie (die Geschenke) vor den Weisen und Klugen verborgen und uns Unmündigen geoffenbart hast, jene Geschenke, welche die Propheten und Könige zu schauen wünschten und doch nicht schauten. Damit wir sie verwalten und durch sie geheiligt würden, hast du sie an uns Sünder verteilt, als du uns die Gnadenordnung deines Sohnes gabst und den heiligen Ritus jenes unblutigen Opfers: denn es ist kein Blutopfer der Gesetzesvorschrift oder der äußern Gerechtigkeit; sondern das Lamm, das wir in diesem Opfer darbringen, ist geistig *(spiritualis)* und das Opferschwert ist geistiger und nicht körperlicher Natur *(gladius rationalis et incorporeus)*"[37].

---

[35] Schon im vorhergehenden Kapitel desselben Buches der Dialoge hatte Gregor geschrieben: *Haec namque singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat, qui licet resurgens a mortuis iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur, tamen in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Eius quippe ibi corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti Filii semper imitatur.* PL 77, 425. — Die gesperrt gedruckten Worte enthalten klar die Überzeugung von der eucharistischen Maktation. Bei der näheren Erklärung geht Gregor allerdings fehl und hat damit die Meinung veranlaßt, das eucharistische Opfer erfülle sich eigentlich in der Kommunion.

[36] F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western. Oxford 1896. S. 41.

[37] E. Renaudot, Liturgiarum Orientalium Collectio I. Paris 1716. S. 12. — An dieser Stelle sei bemerkt, daß anscheinend auch die lateinischen Liturgien häufig den Ausdruck „schlachten" verwenden. Neuere Forscher wie Batiffol, Kramp und Swaby meinten, daß *immolare* nur den Sinn von „darbringen"

Wie die angeführten Texte zeigen, handelt es sich bei der Maktationslehre nicht um eine mittelalterliche oder gar nachtridentinische Erscheinung. Allerdings liefen mit ihr auch noch andere Opferauffassungen parallel. Doch da geoffenbart ist, daß die Messe ein Opfer sei, und da der gebräuchliche Begriff, der dem in der Offenbarung verwendeten Wort „Opfer" zugrunde liegt, das Element der Maktation enthält, ist es eine Forderung theologischer Methode, der Maktation auch in der eucharistischen Feier nachzugehen und sie nicht eher fallen zu lassen, als sie sich als unbrauchbar erwiesen hat.

Was das fernere Schicksal der Maktationslehre von den Tagen des Paschasius Radbertus bis auf unsere Zeit betrifft, so müssen wir auf Lepins Geschichte der Meßopfertheorien verweisen[38]. Doch muß betont werden, daß Lepin allzu sehr geneigt ist, die Texte der mittelalterlichen Theologen im Sinne seiner Oblationstheorie umzubiegen, auch dann, wenn sich ebenso gut zugunsten der Maktationstheorie entscheiden ließe[39]. Auch was er vom Trienter Konzil berichtet, dürfte nicht ganz dem Stand der Dinge entsprechen. In den Verhandlungen des Jahres 1562, als man sich mit dem Meßopfer beschäftigte, hatte sich die Frage folgendermaßen zugespitzt: Wenn die Messe ein Opfer ist, muß sie auch ein Sühnopfer sein. Daraus würde sich ergeben, daß auch die Feier des letzten Abendmahls ein Sühnopfer war. War aber das letzte Abendmahl ein Sühnopfer, wurde dann nicht das Kreuzopfer überflüssig, da Christus schon beim Abendmahl unendlich gesühnt hatte?

Im Verlauf der Verhandlungen wurden nebenbei auch Opfertheorien erwähnt, der Hauptakzent für den Erweis des Sühnecharakters der Messe lag aber immer auf Schrift und Tradition. Wenn nun Lepin sagt, daß die Maktationslehre nur vom Bischof von León, Andreas de Cuesta[40], einsam vertreten wurde[41], so stimmt das nicht ganz. De Cuesta durfte in den Verhandlungen erst verhältnismäßig spät reden. Doch wurden seine Ansichten gutgeheißen von den Bischöfen von Lérida[42], Elne[43], Barcelona[44] und Pampelona[45]. Lepin gibt einen falschen Eindruck, wenn er im Zusammenhang mit den Ausführungen de Cuestas bemerkt: „Um

habe. De la Taille wandte sich gegen diese Auffassung und suchte sie in einem eingehenden Artikel zu widerlegen. Vgl. M. de la Taille, Distinctio Oblationis et Immolationis in traditione Theologica: Ephem. Theol. Lovan. 4 (1927) S. 384ff.

[38] M. Lepin, L'idée du sacrifice de la Messe. Paris 1926.

[39] Vgl. hierzu die Besprechung von Fr. Mitzka, ZkTh 52 (1928) S. 93–96.

[40] *Legionensis probavit, missam esse sacrificium, hac ratione, quia Christus aliquo modo moritur et a sacerdote mactatur. Nam sacerdos ex vi sacramenti separat corpus a sanguine, licet per concomitantiam utrumque simul sit cum anima et divinitate. Et hac ratione dicitur sacrificium missae repraesentare mortem Christi, et eeram veri sacrificii rationem habet.* — Concilium Tridentinum VIII, Freiburg i. Br. 1919, S. 777.

[41] M. Lepin, a. a. O. S. 317.

[42] Concilium Tridentinum, Bd. 8, S. 778.

[43] A. a. O. S. 779.

[44] A. a. O. S. 781.

[45] A. a. O. S. 783.

die Wahrheit zu sagen, diese Art, die Dinge zu begreifen, ist nicht absolut neu: Man findet Spuren davon bei mehreren Theologen der vergangenen Jahrhunderte und man kann sie mit gewissen Aussagen selbst des hl. Thomas in Verbindung bringen"[46].

Abschließend möchten wir noch eindringlichst auf die Gedanken Söhngens aufmerksam machen, der sich um den Aufweis der sakramentalen Struktur des Meßopfers so verdient gemacht hat. Da das äußere Symbol *(sacramentum)* nur dadurch sinnvoll ist, daß es Zeichen ist und Zeichenkraft besitzt, so muß ihm im Raum der verhüllten Wirklichkeit ein Angezeigtes entsprechen, nämlich die sakramentale Schlachtung Christi *(res et sacramentum)*, die ihrerseits auf die Gnadenwirkung *(res)* verweist.

Hiermit rundet sich das Bild von der Tatsächlichkeit der eucharistischen Maktation ab und es bleibt noch übrig, den spekulativen Weg zur näheren Erfassung des Wie zu betreten.

III.

Bisher wurde der Terminus „Maktation" im hergebrachten vulgären Sinn verwendet, ohne daß eine genaue Begriffsbestimmung in Vorschlag gebracht worden wäre. Es ist an der Zeit, hier eine Klärung zu schaffen, um beim Fortgang der Untersuchung nicht durch terminologische Zweideutigkeiten behindert zu sein. Die gebräuchliche Definition der *mactatio* lautet: Tötung durch Blutvergießen. Daß hier eine Spitze enthalten ist, die sich gegen die ganze Linie unserer Argumentation richtet, leuchtet ein, sobald man sich vor Augen hält, daß die eucharistische Schlachtung niemals auf die Tötung Christi abzielen kann. Man entgeht der Schwierigkeit nicht, indem man sagt, die Schlachtung sei in ihrer Wirksamkeit deshalb aufgehoben, weil der verklärte Zustand Christi ein Sterben unmöglich macht. Was hilft der Opfererklärung eine Maktation, die nicht an die Opfergabe rührt, die also ebenso gut fortfallen könnte, weil ja ohne Maktation die Opfergabe in demselben Zustand ist, wie mit einer Maktation, die keine Wirkung hat. Außerdem muß man sich vor Augen halten, daß die eucharistische Maktation nicht nur keine Auswirkung im Sinn des Tötens zeigt, sondern nicht einmal die Tendenz zu töten besitzt. Denn bei der Feier des letzten Abendmahls befand sich Christus gewiß im leidensfähigen Zustand und dennoch erfuhr sein Körper keinen Tod durch die Konsekration.

Man wird, um nicht in unentwirrbaren Schwierigkeiten zu landen, zwischen der ersten Wirkung und den ihr folgenden Wirkungen

[46] M. Lepin, a. a. O. S. 316. — Wir können uns hier begreiflicher Weise nicht in eine Diskussion darüber einlassen, was Thomas über das Wesen des Meßopfers gelehrt hat. In den Auseinandersetzungen über dieses Thema vermißt man für gewöhnlich den Hinweis, daß auch Thomas die sakramentale Struktur des Meßopfers anerkannt zu haben scheint (S. Th. III. q. 79, a. 7). Sollte Thomas wirklich der Ansicht sein, auch das eucharistische Opfer verrate eine sakramentale Struktur, dann müßte er wohl sicher als Vertreter der *mactatio mystica* gewertet werden.

unterscheiden müssen. Die erste Wirkung des Schlachtens ist die Trennung von Körper und Blut. Mag der Mensch auch den Tod beabsichtigen, so macht das nichts aus. Die erste Wirkung, die aus der Schlachtung ontisch entspringt, ist die Trennung von Körper und Blut und der Tod resultiert erst aus dieser Trennung. Bei den aktuellen Schlachtungen des Alten Bundes war es tatsächlich die Trennung von Körper und Blut, die auch bewußt beabsichtigt wurde. Da man das Blut als Lebenssaft empfand, also als einen Bestandteil, der mit dem Lebensodem besonders innig verbunden war, so hieß es, das Blut vom Körper zu trennen. Damit glaubte man, dem Körper auch *eo ipso* das Leben entzogen zu haben. Es wird sich darum bei der Aufstellung einer tragbaren Definition empfehlen, das Augenmerk auf die angedeutete Trennung zu richten und dementsprechend zu sagen: Die Schlachtung ist die Trennung des Blutes vom Körper. Auf diese Weise werden uns viele Schwierigkeiten vom Begriff der Schlachtung her unterlaufen. Diese kurzen Bemerkungen können noch untermauert werden, indem man den Fall konstruiert, ein Mensch habe Gott ein Opfertier dargebracht, das Opfertier bleibe aber auch nach erfolgter Schlachtung am Leben. Kann man in diesem Fall noch von einem Opfer sprechen? Gewiß! Denn der Mensch hat seinerseits alles getan, um die Opfervorschriften zu erfüllen. Das Wesentliche bei der Opferschlachtung ist also die Trennung von Körper und Blut.

Damit die Messe ein Schlachtopfer Christi sei, ist erfordert, daß die Verbindung zwischen der Substanz des Herrenleibes und -blutes mit den Brot- und Weingestalten eine ähnliche sei wie zwischen Substanz und Akzidenz. Die scholastischen Theologen bringen gern die Unterscheidung von *species propria* und *species aliena* an. Am Kreuz wurde Christus *in specie propria*, am Altar wird er *in specie aliena* geopfert. Am Kreuz wurde die Substanz des Herrenleibs mittels seiner natürlichen Akzidenzien berührt, in der Messe mittels der *species aliena*. Doch darf der letztgenannte Ausdruck nicht allzu unbestimmt gefaßt werden, als ob eine unqualifizierte Gegenwart *sub specie aliena* hinreiche, die Messe zu einem Opfer Christi zu gestalten. Vielmehr sind die *species alienae* als die sakramentalen Akzidenzien der Substanz des Herrenleibes und Herrenblutes zu fassen, und zwar dergestalt, daß sich drei Arten von Körperakzidenzien in Christus unterscheiden lassen: seine natürlichen, die er auch während des irdischen Lebens besaß (Ausdehnung, Gestalt...); die Verherrlichungsakzidenzien, die seinem Körper den Zustand der Glorie verleihen; und schließlich die sakramentalen Akzidenzien, die ihn auf dem Altare gegenwärtig setzen und ihn des mystischen Opfers fähig machen. Die zweite und dritte Gruppe dieser Akzidenzien unterscheiden sich radikal von der ersten. Denn die natürlichen Akzidenzien, vorab die gestaltete Ausdehnung, sind gegeben auf Grund einer natürlichen Exigenz der Substanz, die wegen ihrer immanenten Struktur gerade auf diese und keine andere Art der Ausdehnung und Gestalt hindrängt. Bei den Verherrlichungs- und Sakramentsakzidenzien ist

keinerlei Exigenz vorhanden, sie setzen nur eine *potentia obedientialis* voraus, also wenigstens das Fehlen eines ontologischen Widerspruchs in der betroffenen Substanz, daß Gott durch seinen allmächtigen Eingriff eine derartige Verbindung schaffe. Wie groß die Reichweite der *potentia obedientialis* im materiellen Bestand des Menschenleibes anzusetzen ist, kann nicht *a priori* und aus metaphysischen Gründen ausgemacht, sondern nur *a posteriori* aus theologischen Tatsachen abgelesen werden.

Rein spekulativ gesehen, stellen sich der vorgeschlagenen Lösung nicht geringe Schwierigkeiten in den Weg. Für gewöhnlich werden die materiellen Akzidenzien als Formen aufgefaßt, die einerseits ihr eigenes Sein besitzen, anderseits von Natur aus nur in einer Substanz existieren können und somit als *entia entis* anzusprechen sind. Falls diese Ansicht mechanisch gehandhabt wird und aus den gedanklichen Unterscheidungen grundsätzlich reale konstruiert werden, führt sie leicht zu dem berüchtigten „Wirklichkeitsklötzchen" Paulsens. Es ist überhaupt die Frage, ob die Akzidenzien, die aus theologischen Gründen als real von der Substanz trennbar zu denken sind, ein eigenes Sein in dem Sinn besitzen, als ob dies in keiner Weise von der Substanz abgeleitet wäre. Wenn eine Reflexion auf die innere Erfahrung statthaft ist, so möchte man doch meinen, daß der Mensch in Verstand und Willen die Mächtigkeit besitzt, seine eigenen Akte als jeweilige Ausdrucksformen der personalen substanziellen Existenz hervorzubringen. Freilich werden sich die Molinisten auf den *concursus simultaneus* und die Bannezianer auf die *praemotio physica* berufen und beide werden das Mehr an Sein auf einen unmittelbaren göttlichen Einfluß zurückführen. Der Beweis aus der übereinstimmenden Lehre der Theologen, das neue Sein, das sich in der Seinsweise der Akzidenzien äußert, müsse gleichsam von außen herangetragen werden, ist nach den Forschungen J. Stuflers wohl hinfällig geworden[47]. Denn wenn Thomas, der Fürst der Theologen, weder den Konkurs noch die Prämotion vertreten hat, sondern jedem *habitus operativus*, der von Gott erhalten wird, die volle Mächtigkeit zu seinen Akten zuerkannt hat, dann fällt der theologische Beweis aus der einheitlichen Lehrtradition in sich zusammen. Damit ist aber der Weg freigelegt für eine nüchterne und, wie es scheint, metaphysischere Auffassung der Akzidenzien.

Wir möchten im folgenden die Akzidenzien aus dem Sein der Substanzen herleiten. Die durch die Araber vermittelte Unterscheidung zwischen Sosein und Dasein, welche von den Scholastikern oft als letzte Grundlage für die Erklärung des Geschöpflichen verwendet wird, bleibt doch zu sehr in einer Dualität verhaftet und müßte in eine einheitliche Wurzel vorverlagert werden, aus der die Dualität erst entspringt und aus der sie sich erklärt. Die Wurzel ist leicht angegeben mit dem Wort: begrenztes Sein. Dabei darf freilich das Sein nicht statisch im Sinn eines Suarez oder

[47] J. Stufler, De Deo operante, Innsbruck 1923.

Kant angesetzt werden, sondern als dynamische Größe, weil die geschaffenen Dinge Nachahmungen Gottes sind: Gott ist aber der *actus purus* schlechthin. Da die Analogie des Seins verlangt, daß alles Geschöpfliche begrenzt sei, so haben wir es bei den einzelnen Dingen jeweils mit einem Sein zu tun, das sich nach Maßgabe seiner Endlichkeit in einer gewissen Wesenheit, in Substanz und Akzidenzien manifestiert. Wo es sich um materielle Substanzen handelt, geht im akzidentellen Bereich die Tendenz vornehmlich auf die Ausprägung der Ausdehnung. Es läßt sich also ein gewisses Gefälle beobachten, das nach ontologischen (nicht zeitlichen) Prioritäten in dieser Aufeinanderfolge verläuft: 1. begrenztes Sein; 2. Wesen-Substanz; 3. Grundakzidenzien; 4. sekundäre Akzidenzien, Handlungen und Erleiden.

Es zeigt sich in den eben angeführten Stadien, die sich wie Stufen im Gefäll des Seinspotentials verhalten, daß die Sekundärakzidenzien auf einem Erleiden der Substanz beruhen können, während das Grundakzidenz der Ausdehnung von der Substanz gesetzt ist. Freilich rückt dabei nicht die Wirkursächlichkeit ins Spiel, sondern jene seinshafte Dynamik, wie sie auch zwischen Wesen und Setzung der Wesensfakultäten (Geist — Verstand, Wille) obwaltet. Das besagt, daß wir, wie in diesem Fall, so auch im andern, wo es um die Ausdehnung geht, einen Seinseinfluß der Substanz annehmen müssen. Das *sustentare* darf nicht so abgeschwächt werden, als ob die Substanz eine ganz passive Rolle als Materialursache übernehme, während die Ausdehnung nach Art einer aktiven Form inhäriere. Vielmehr ist festzuhalten, daß die Substanz nach Maßgabe ihrer seinshaften Begrenzung sich ihre eigene Form setzt und fortlaufend „schafft". Zwei Rollen hat also die Substanz ihrem Akzidenz gegenüber zu versehen: 1. die der Seinsgebung und 2. die der Materialursächlichkeit. Dementsprechend zeigt das Akzidenz eine passive Seite, insofern es seinsmäßig von der Substanz abhängig ist, und eine aktive Seite, insofern es als Form der Substanz gewertet werden darf.

Bedienen wir uns dieser Ansichten zur Erklärung des Verhältnisses, das zwischen sakramentalen Gestalten und Herrenleib obwaltet, so ist zunächst einmal klar, das die Substanzen des Leibes und Blutes Christi in der Kategorie der Materialursächlichkeit nicht untergebracht werden können. Das folgt klar aus theologischen Gründen. Denn es würde gegen die katholische Redeweise und somit auch gegen den katholischen Sinn verstoßen, wollte man von Christus die Gestalt und Farbe des Brotes aussagen.

Es bleibt also übrig, daß von der Substanz des Leibes und der des Blutes Christi ein seinsvermittelnder Einfluß auf die Akzidenzien übergeht. Das ist selbstverständlich nicht auf natürliche Weise möglich. Um Mißverständnissen zu begegnen, heben wir nachdrücklichst hervor, daß nur auf Grund einer *potentia obedientialis* die Substanzen des Herrenleibes und Herrenblutes von Gott gebraucht werden können, um diesen ihrer Natur nach fremden Seinseinfluß auszuüben. Zugleich sei betont, daß wir in diesem

Seinseinfluß den spekulativen Kern des Verhältnisses zwischen Christus und den sakramentalen Gestalten erblicken.

Die Auseinandersetzungen, die durch die Billotsche Transsubstantiationslehre wachgerufen wurden, sind in ihrem kritischen Ertrag noch immer nicht synthetisch und aufbauend ausgewertet worden. Doch darf man wohlgemut behaupten, daß sie in ihren Folgerungen eine Bestätigung unseres spekulativen Ergebnisses abgeben müßten. Die Reproduktionstheorie des Suarez scheint unmöglich geworden zu sein. Durch die philosophischen Ausführungen Hoenens[48] haben die *modi ubicationis*, von denen die Adduktionstheorie lebte, einen neuen tödlichen Stoß erhalten. Freilich haben die Einwürfe, die gegen Billot ins Feld geführt wurden[49], die Unmöglichkeit einer „positiven" Verwandlung von Brot- und Weinsubstanz derart nahegelegt, daß es wohl besser scheint, von seiner Theorie Abschied zu nehmen. Zudem wird bei Billot in keiner Weise klar, wie durch die positive Verwandlung der Brot- und Weinsubstanz die Gegenwart Christi begriffen werden soll. Denn die einfache Relation des Enthaltens, die sich von den sakramentalen Gestalten zur materiellen Substanz des verklärten Christus spannt, bleibt in ihrer Eigenart vollständig ungeklärt. Dafür ist jedoch dankenswert, daß Billot den Blick für die Gegenwart *per modum substantiae* wieder geschärft hat. Schon die Kirchenväter hatten für die Erklärung der sakramentalen Gegenwart Christi die Gegenwart eines Geistes als Beispiel verwendet. Kommt die räumliche Gegenwart einer ausgedehnten Substanz durch quantitative Berührung mit andern ausgedehnten Dingen zustande, so die Gegenwart der Geistessubstanz durch eine Funktion, die sie an lokalisierten Dingen ausübt. Darum ist die menschliche Seele durch die Information des Körpers räumlich präsent, während ein reiner Geist durch wirkursächlichen Einfluß sich in der räumlichen Ordnung lokalisiert. Da der geistigen Substanz an sich die Beziehung auf die räumliche Ordnung fehlt, kann im vorhinein weder ein Nahe- noch ein Fernesein von ihr ausgesagt werden. Dasselbe gilt auch von der materiellen Substanz, insofern man von ihrer Ausdehnung absieht, der natürlichen Voraussetzung für ihre räumliche Gegenwart. Soll die materielle Substanz nicht kraft ihrer Ausdehnung, sondern auf andere Weise zur räumlichen Gegenwart gebracht werden, so kann dies nur durch eine Funktion geschehen, die sie an fremden Akzidenzien ausübt. Denn die ontologische Priorität, die der materiellen Substanz im Gefälle des Seinspotentials zukommt, verweist sie andererseits notwendig auf das Akzidenz. Daß diese Funktion eine seinsgebende ist, folgt aus denselben theologischen Gründen, wie sie oben ausgeführt wurden. Tatsächlich sprechen die Theologen — allerdings unter dem Eindruck anderer Richtlinien — schon seit Jahrhunderten von der Instru-

[48] P. Hoenen, Cosmologia[4], Rom 1949, S. 71ff.

[49] Hier ist besonders zu erwähnen J. M. Piccirelli, Disquisitio dogmatica-critica-scholastica-polemica de catholico intellectu dogmatis Transsubstantiationis, Neapel 1912, S. 196—248.

entalität der Menschheit Christi mit bezug auf die Erhaltung
er konsekrierten Spezies. Warum sollte diese Instrumentalität
icht so bestimmt werden, wie wir es eben getan haben?

Es ließe sich fragen, ob man von sakramentalen Akzidenzien
hristi sprechen kann, wenn nur der Seinseinfluß von seiten der
ierrensubstanz, nicht aber das Formgebende der konsekrierten
estalten zugegeben wird. Freilich sind die Gestalten nicht Akzi-
enzien im vollen Sinne des Wortes, *nam in aliquo deficiunt*. Eher
ann man sagen, daß nach Überschauung der Natur und der
Vernatur sich herausgestellt hat, daß das Akzidenz ein analoger
Begriff sei. Das dürfte aber nicht viel ausmachen. Denn ontologisch
ormär ist die Seinsgebung und mit der Seinsgebung übernimmt die
ubstanz die Rolle des *sustentare*. Und das genügt, um die mystische
Maktation zu erklären. Denn die materielle Substanz kann von
außen her aus zwei Gründen berührt und getroffen werden, die
m Sein und in der Formkraft der Akzidenzien liegen. Bedienen
ir uns der näheren Erklärung halber eines Atommodels. Zwei
ufgaben sind gestellt: erstens ein Elektron aus seinem Verband
u ziehen und zweitens dies Elektron zu zertrümmern. Zur Er-
üllung der ersten Aufgabe genügt als ontische Unterlage die seins-
afte Verbindung zwischen Ausdehnung und Substanz des Elek-
rons. Denn wegen der seinshaften Verbindung geht mit der Ver-
chiebung der Ausdehnung eine Verschiebung der Substanz Hand
n Hand. Wollte ich versuchen, das Elektron zu zertrümmern, so
üßte mir die Formgebung der Ausdehnung als ontische Unter-
age dienen. Um die Substanz in Stücke zu zerlegen, ist die Wirkung
er durchformenden Kraft der Ausdehnung unerläßlich. Um auf
ie mystische Maktation zurückzukommen, so handelt es sich bei
ir um eine sakramentale Loslösung des Blutes aus dem vollen
örperverband und dazu genügt, wie sich aus dem Beispiel ersehen
ßt, die seinshafte Verbindung von Substanz und Akzidenz.

Wenn wir abschließend zusammenfassen wollen, so läßt sich in
urzen Strichen folgendes sagen: Wir haben zwei Ebenen, die
hysische und die sakramentale, genau auseinanderzuhalten. Ein
eschehnis auf der sakramentalen Ebene, obwohl es wirklich ist,
raucht nicht in die physische Sphäre hinabzureichen und tut es
n unsern Fall auch nicht. Kraft der sakramentalen Akzidenzien
ird auf der sakramentalen Ebene die Substanz des Blutes Christi
etrennt von der Substanz des Leibes Christi gegenwärtig gesetzt.
nd so ist das sakramentale Opfer ein wirkliches Opfer. Wie auf
er physischen Ebene ein Opfer nur deshalb zustande kommt,
eil die Substanzen auf Grund ihrer natürlichen Ausdehnung von-
einander getrennt werden können, so ist auf der sakramentalen
bene die Opfermöglichkeit auf Grund der sakramentalen Akzi-
enzien gegeben. Leib und Blut Christi werden hier wirklich ge-
rennt. Der Einwurf, *per concomitantiam* sei unter jeder sakramen-
alen Gestalt Leib und Blut Christi gegeben, gilt nicht, weil er den
lick nicht auf die sakramentale Ebene gerichtet hält, sondern ihn

auf die physische Ebene abgleiten läßt. Auf der physischen Ebene gibt es während der Messe keine Trennung zwischen dem Herrenleib und dem Herrenblut. Für die physische Ebene wurde die Trennung auch nicht behauptet.

Es gehört zur Eigenart des sakramentalen Kreises, daß hier wirkliche Geschehnisse stattfinden und ihre volle Erfüllung finden. Allerdings ist dabei vorausgesetzt, daß die Brot- und Weingestalten wirkliche, wenn auch sakramentale Akzidenzien Christi sind. Denn nur in diesem Falle läßt sich sagen, daß im sakramentalen Bereich mit der konsekrierten Brotgestalt nur der Leib Christi, mit der Weingestalt nur das Blut Christi verknüpft sind. Die Kluft, die bei der üblichen Maktationstheorie zwischen Zeichen und Angezeigtem aufgerissen ist, schließt sich. Der Opferritus vollzieht sich nicht nur im Symbol. Denn das Symbol ist mehr als äußeres Zeichen, es ist sakramentales Akzidenz und stellt den Herrn auf der sakramentalen Ebene so dar, wie seine natürlichen Akzidenzien ihn auf der physischen Ebene darstellen.

REZENSIONEN

Pietro Parente, L'Io di Cristo. 8° (286 S.), Brescia 1951, Morcelliana.

Als P. Galtier S. J. im Jahre 1939 sein Werk über die Einheit Christi (L'unité du Christ. Être-Personne-Conscience. XX u. 378 S., Beauchesne, Paris) herausgab, stieß er fast als erster in ein theologisches Neuland vor; leider hat der gerade damals einsetzende Weltkrieg es verhindert, daß diese bedeutende Arbeit zur vollen Geltung und Anerkennung gelangte. Im Vorjahre hat nun Mons. Pietro Parente das gleiche christologische Problem unter weit günstigeren Bedingungen aufgegriffen; denn einmal hatte eben Galtier, wie Parente eigens hervorhebt, den ganzen Fragenkomplex in wesentlichen Punkten einer Klärung unterzogen und einen durchwegs beachtenswerten Lösungsversuch vorgelegt; dann kann Parente sich auf einige neuere kirchenamtliche Dokumente stützen, so besonders auf das päpstliche Rundschreiben „*Humani generis*" (1950), das einerseits verschiedene neue Wege zurückweist und andererseits diesen gegenüber grundsätzliche Feststellungen für die philosophisch-theologische Forschung macht. Da nun P. gleich in seinem Vorwort (10f) bei aller Anerkennung, die er Galtier zollt, betont, daß er in entscheidenden Punkten sich von dessen Auffassungen distanzieren müsse, obliegt uns eine zweifache Aufgabe; zunächst einmal festzustellen, was P. Neues zu dem christologischen Zentralthema bietet (I), und zweitens die Punkte herauszuheben, in denen sich P. von Galtier unterscheidet (II), um uns auf diese Weise ein endgültiges Urteil bilden zu können.

I. Im dogmatischen Hauptteil (15—137) stellt P. in chronologischer Abfolge das in den Offenbarungsquellen (Schrift und nachapostolischer Tradition: 15—29) grundgelegte Material und dessen fortschreitende Erkenntnis durch die Kirche und die Theologen dar (30—140; siehe besonders die Zusammenfassungen: 94—106; 132—140). In einem eigenen Kapitel (Prodromi della crisi e apertura del dramma cristologico: 30—44) werden die doktrinären Wurzeln (die apollinaristisch-alexandrinische Verkürzung der menschlichen Natur Christi und die berechtigte Reaktion der Altantiochener Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia) für die großen christologischen Häresien des Altertums aufgedeckt. Gemäß dem Stand der heutigen dogmengeschichtlichen Forschung war P. durchaus berechtigt, eine Rehabilitierung des Nestorius sowohl im absoluten als auch im relativen Sinne abzulehnen (31). Bei der Behandlung des Apollinarismus kann P. auf den apollinaristischen Ursprung des berühmten, von Cyrill dem Athanasius zugeschriebenen Satzes von „der einen fleischgewordenen Natur des Wortes" hinweisen (37). Auf Grund der letzten Forschungsergebnisse wird auch das literarische Problem der echten und unechten Schriften bzw. Fragmente des Diodor und Theodor vorgelegt (37—43), was zur Beurteilung der genuinen Lehre des Nestorius unumgänglich notwendig ist. — Die drei folgenden Kapitel (45—85) enthalten die Darstellung des Nestorianismus (Die Lehre des Nestorius wird als übereinstimmend mit den Grundanschauungen seiner Lehrer nachgewiesen) und seiner Verurteilung in Ephesus (die in wesentlichen Teilen von Cyrill vorbereitet, von Papst Cölestin I. nach genauer Kenntnisnahme der nestorianischen Lehren auf einer 430 in Rom einberufenen Synode bereits vorausgenommen und von seinen Delegaten im vollen Umfang approbiert wurde) (45—69), des Monophysitismus (der auch historisch gesehen nicht einfachhin mit dem Eutychianismus gleichgesetzt werden darf, sondern eine ganze Stufenleiter von Anschauungen in sich schließt) und der dogmatischen Feststellungen des Chalcedonense (bzw. der zusammenfassenden Feststellungen des 2. Konzils von Konstantinopel) (70—76), des Monotheletismus (d. h. des in die dynamische Ebene übertragenen Monophysitismus; P. unterscheidet sehr richtig den severianischen Mono„ergetismus" und den eigentlichen Monotheletismus des Sergius, den bereits Theodor von Faran mit seiner „hypostatischen Aktivität" vorbereitet hatte und wofür Sergius den Ps.-Dionysischen Begriff der „theandrischen" Tätigkeit einführte) und des 3. Konzils von Konstantinopel (77—85). Galtier meint, das Konzil von Chalcedon bedeute gegenüber dem von Ephesus und beide gegenüber jenem von Nicäa keinen eigentlichen inhaltlichen Fortschritt (L'unité du Christ 72. 85); demgegenüber vertritt P. mit Recht die gegenteilige Auffassung (74. 96), ohne dies (wenigstens in bezug auf Ephesus und Chalcedon) klar genug aufzuzeigen; Cyrill hatte mit

seiner *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* gegen Nestorius, der bloß eine *συνάφεια* und *πρόσωπον τῆς ἑνώσεως* zugab (50f. 98), die substantielle und physische Einheit der Menschheit Christi mit dem göttlichen Worte behauptet, was darum auch die Hauptlehre des Ephesinums ist; das Konzil von Chalcedon mußte aber gegenüber den monophysitischen Anschauungen die physische und substantielle Einheit dahin präzisieren, daß diese nicht eine solche ***secundum essentiam*** oder ***substantiam*** oder ***naturae*** (also nicht eine auf essentieller oder substantieller Ebene gelegene), sondern eine solche ***secundum hypostasim*** (also auf existentieller, hypostatischer Ebene liegende) sei; somit war durch die chalcedonensische Definition, wie übrigens aus der klaren Zusammenfassung des 2. Konzils von Konstantinopel erhellt, der Begriff der hypostatischen Union als „substantieller" Einheit eigener Art klar und eindeutig festgestellt. Hätte man mit der ephesinischen Begrifflichkeit die Vereinigung von Körper und Seele im Menschen noch als *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* bezeichnen dürfen, so war die Verwendung dieses Begriffes nach dem Chalcedonense ausschließlich auf die einzigartige Vereinigung von Menschheit und Gottheit in Christus eingeschränkt. In diesem Zusammenhange sei festgestellt, daß P. bei den dogmengeschichtlichen Aufstellungen über das Chalcedonense die Ergebnisse der neuesten Forschung viel zu wenig ausgenützt und berücksichtigt hat. — In der Darstellung des Monophysitismus zeigt P. die konsequente Fortbildung dieser Lehre aus dem Monotheletismus auf; um die Einheit Christi nicht bloß im metaphysischen Bereich, sondern insbesonders im psychologischen zu erweisen, glaubten Sergius und seine Schüler dem menschlichen Willen den Charakter eines aktiven (= selbsttätigen, autonomen) Organons absprechen zu müssen und ihm nur eine rein passive Instrumentalität zuerkennen zu dürfen; es ist darum nicht verwunderlich, daß Johannes von Damaskus die Idee der Instrumentalität der menschlichen Natur Christi und seines menschlichen Willens im Zusammenhang mit der monotheletischen Lehre ausführlich untersucht. Eigenartiger Weise lehnt P. hier die Auffassung Tixeronts und neuerer Theologen (unter diesen besonders Galtiers) ab, die nach P. meinten, der Kernpunkt der monotheletischen Lehre habe darin bestanden, daß der menschliche Wille als Werkzeug der Prinzipalursächlichkeit des Verbums untergeordnet sei und von diesem bewegt werde (81—85). Wir glauben nun nicht, daß Tixeront eine Lehre, die sich nicht nur bei den Hauptgegnern des Monotheletismus findet, sondern in ihren Grundzügen Gemeingut der Väter ist, als Kernpunkt des Monotheletismus angesehen habe; sicher ist eine solche Darstellung der monotheletischen Lehre nicht bei Galtier zu finden, wohl aber hat P. von seinem thomistischen Standpunkt aus nicht genügend bedacht, daß man am Instrumentalcharakter der Menschheit Christi durchaus festhalten könne, ohne deshalb gleich an einen physisch-effizienten Einfluß von Seiten des Verbums als *principium quod* denken zu müssen. Galtier hat in seinem Traktat *De Incarnatione et Redemptione* diese Frage ausführlich, auch historisch, behandelt (S. 339—353). Wenn Jugie bei Tixeront deshalb einen Nestorianismus zu entdecken meint (Monothélisme: DThC **10** [1928] 2311), so könnte man mit gleichem Recht die Auffassung von der physischen Kausalität des Monotheletismus zeihen.

Hatten die Väter und die kirchlichen Entscheidungen die strenge Einheit Christi unter Wahrung seiner wahren Gottheit und Menschheit mit letzter Sicherheit festgestellt, so untersuchten die „klassischen" (griechischen und lateinischen) Theologen (105—137; P. behandelt die drei großen byzantinischen Theologen Leontius, Maximus, Johannes von Damaskus und den hl. Thomas) die Möglichkeiten einer strengen metaphysischen Einheit, die Frage nach dem konkreten Wie einer solchen Einheit trotz des fortbestehenden Dualismus der Naturen; es ist von vornherein klar, daß die Lösung gesucht wurde und nur gesucht werden konnte in der Richtung der einen Subsistenz. P. will nun bereits bei Maximus und ganz eindeutig bei Johannes Damascenus die Überzeugung finden, ein Subsistieren der Menschheit Christi in der Hypostase des Wortes sei nur dann gegeben, wenn sie im Worte ihre Existenz besitze. Ob die beiden Beweise, die P. bringt, nämlich: die metaphysische Unmöglichkeit einer Existenz der menschlichen Natur Christi vor der Vereinigung mit dem Verbum und die Berufung auf die vom Damaszener gewählte Ausdrucksweise (*εἶναι* und *ὑπάρξις*) das dartun, ist mehr als zweifelhaft. Ob nicht auch hier die vorgefaßte Meinung den Verf. zu einer Simplifizierung eines sehr schwierigen historischen Tatbestandes geführt hat? Vom historischen Standpunkt aus müssen wir unbedingt der Darstellung Galtiers den Vorzug geben, nach der die hier in Frage stehenden Begriffe und noch mehr die entsprechenden Termini zu jener Zeit durchaus noch nicht geklärt waren (L'unité 150ff). Es ist an Hand

geschichtlichen Entfaltung der Frage nicht schwer aufzuzeigen, daß es damals und auch zur Zeit des hl. Thomas noch gar nicht um die letzten Fragen nach dem metaphysischen Wesen der Subsistenz ging — dieses Problem tauchte viel später auf! —, sondern erst um das konkrete Wie zur Wahrung der Einheit Christi; das erhellt u. a. deutlich aus der ganzen Darstellung des hl. Thomas, selbst noch in der Summa, wo er immer wieder die drei *opiniones* einander gegenüber stellt und sich für die zweite entscheidet (vgl. Pohle-Gierens, Lehrb. der Dogmatik II⁸, 83ff).

Der zweite Hauptteil des Werkes behandelt die neuere Theologie (139—177). Für der Grundcharakter der klassischen Theologie — als Erbe der Vätertheologie — der metaphysische Aspekt, so trat seit Descartes der psychologische Aspekt immer mehr in den Vordergrund, der schließlich zum ausschließlichen Gesichtspunkt wurde und der Philosophie und Theologie das charakteristische Gepräge gegeben hat. Deshalb behandelt P. gleich im ersten Kapitel das Thema: L'autocoscienza e la personalità nella filosofia moderna (141f). Wertvoll ist zunächst die Feststellung, daß die psychologische Betrachtungsweise der alten Philosophie und Theologie durchaus nicht fremd war; bereits Aristoteles, besonders aber Augustinus und auch Thomas haben sich mit dem Selbstbewußtsein beschäftigt, das sie als Manifestation — aber nicht als Konstitution! — des metaphysischen Substrates betrachteten; und schließlich gipfelte das nestorianische, monophysitische und monotheletische Bestreben in einer Metabasis aus dem Metaphysischen ins Psychische! Das Neue, das die Denkweise der Neuzeit kennzeichnet, besteht darin, daß durch sie das Metaphysische zu einer Funktion des Psychischen wird. Es ist darum durchaus berechtigt, den Idealismus Kants und Hegels wie den Empirismus Lockes und Humes als die konsequente Weiterbildung des cartesianischen Subjektivismus zu bezeichnen; aufs theologische Gebiet übertragen findet sich die psychologische Primatstellung bei Günther und seinen Schülern — Kuhn und Oehninger wird man doch wohl nicht als Schüler Günthers bezeichnen können! — und in ähnlicher Weise bei Rosmini, wodurch beide notwendig zur Identifizierung von Person und Selbstbewußtsein und so zu einer bloß dynamisch-akzidentellen Einheit in Christus gelangten (143—147). Extreme Endentwicklungen dieser psychologischen Betrachtungsweise haben wir im Modernismus (151—155) und in der Kenoselehre des deutschen und anglikanischen Protestantismus (156—162) vor uns. Einen Vermittlungsversuch zwischen der klassischen philosophisch-theologischen Tradition und dem modernen Extremismus sieht P. im sogenannten „katholischen Psychologismus", als dessen namhaftesten Vertreter er P. Galtier ansieht und dessen Werk er hier einer eingehenden Betrachtung und Kritik unterzieht (163—177). Wir werden im zweiten Teil unserer Rezension auf die Wiedergabe von Galtiers Lösung durch P. und seine Kritik ausführlich zurückkommen müssen.

Der dritte Hauptteil des Werkes (178—271) bietet das eigentliche Neue: die persönliche Stellungnahme des Verfassers zu dem psychologischen Problem der Einheit Christi. Die beiden Kapitel über die „Bausteine der thomistischen Lösung" (wie Distinktion von Sosein und Dasein, Erklärung der hypostatischen Union durch die Einzigkeit der Existenz; die Hypostase als *principium quod* ist zu verstehen im Sinne einer effizienten Ursächlichkeit, durch die allein das Verbum das Hegemonikon der Menschheit Christi ist; die menschliche Natur als *principium quo* im Sinne einer formalen Ursächlichkeit wird zum physisch bewegten *instrumentum coniunctum*. — Das Selbstbewußtsein wird charakterisiert als eine „quasi intuizione dell' anima intellegente come presente a se stessa", eine „intuizione oscura, ma immediata", „una specie di contatto dell' anima come soggetto con l'anima come oggetto", sie trägt „il carattere di una percezione sperimentale, che ha per oggetto la sostanza dell' anima"; dazu kommt die mystische Gotteserfahrung als eine dunkle Intuition „quasi sperimentale... diretta dall' Essere supremo" in und durch die heiligmachende Gnade und die Gaben des Hl. Geistes, gemäß den Darlegungen von Johannes a S. Thoma, Gardeil und Maréchal) (178—185) und „die thomistische Lösung des psychologischen Problems der Einheit Christi" (auf Grund der gemachten Voraussetzungen ist in vollkommener Parallelität mit der metaphysischen Einheit eine strikte psychologische Einheit des Gottmenschen gegeben und zwar in der Weise, daß das menschliche Ich Christi das Ich der göttlichen Person selbst sein muß) (186—192). Beide Kapitel sind, obwohl sie bei P. noch zum zweiten Hauptteil gehören, logisch bereits grundlegend für den eigentlichen dritten Hauptteil (193—271), der die eigene Lösung P.s an der konkreten Psychologie Christi überprüft.

Bei dieser Auffassung ist begreiflich, daß P. das Bedürfnis hat, in drei eigenen Kapiteln eine Art Psychologie Christi zu bieten, um so sowohl die Integrität der Menschheit Christi als auch die Eigenart seines göttlich-menschlichen (=theandrischen) Lebens aufzuzeigen. P. folgt in diesem Abschnitt, abgesehen von einigen historischen Bemerkungen, den Ausführungen des hl. Thomas, ohne Fragen, die gerade auf diesem Gebiete in neuerer Zeit gestellt wurden, zu erörtern. — Im ersten Kapitel (La scienza di Cristo: 193—208) behandelt P. das dreifache Erkennen Christi (das göttliche, die selige Gottesschau und das eingegossene und erworbene Wissen). Im folgenden Kapitel wird das Affektleben Christi (Amore e libertà in Cristo: 209—226) beschrieben; ein eigenes Kapitel reserviert P. der Sinndeutung der Leiden Christi (Il dolore dell' Uomo-Dio: 227—239). Das letzte Kapitel, das den Titel „Io sono" (240—271) trägt, bietet eine mehr positive Untersuchung der zahlreichen „Ichaussagen" Christi in der Schrift. Zunächst werden die einfachen oder gewöhnlichen Ichaussagen (Le più semplici espressioni: 246f), die sich im Gebrauch nicht von den Ichaussagen anderer Menschen unterscheiden, behandelt; bloß die Umstände — der Kontext — läßt hie und da einen Strahl aus der übermenschlichen Sphäre aufleuchten (z. B. die Berufung der Apostel, Zurechtweisung der Priester und Gelehrten Israels usw.), dann die sprachlich und inhaltlich gesteigerten (Le espressioni energiche: 248ff). „In Wahrheit, ich sage euch" — „Ich aber sage euch" (z. B. die Verheißung des Primates, Hinweise auf seine Sendung von oben zur Rettung der Welt, auf seine Beziehungen zu Gott und zu den Engeln); weiters Ichaussagen, in denen mit geringerer oder größerer Deutlichkeit das göttliche Ich anvisiert wird (Vibrazioni divine: 251—260) (Bergpredigt; die Stellung Christi zu Tempel und Sabbat; die Berufung auf die Autorisation durch den Vater, das Gottesbekenntnis vor dem Synedrium, die Aussendung der Apostel). Aussagen dieser letzteren Gruppe finden sich in größerer Zahl im Johannesevangelium (ausführliche Erklärung von Jo 8: „Wahrhaftig, ich sage euch: Bevor Abraham war, bin ich"; Jo 10, 30: „Ich und der Vater sind eins"; J 14—16: die Abschiedsrede). Endlich zieht P. einige Stellen heran, unter diesen besonders Jo. 1, 16; 3, 13, in denen gemäß der traditionellen Exegese klar die Identität zwischen dem Menschen Christus und dem Logos ausgesprochen ist.

II. Es obliegt uns nun die Aufgabe, zu den entscheidenden Punkten der Lösung P.s Stellung zu nehmen. Wir wollen uns dieser Aufgabe in der Weise entledigen, daß wir zuerst die Ansicht Galtiers nach dem Referat P.s vorlegen (1). Dann wollen wir die Hauptpunkte der Kritik P.s an Galtiers Ansicht herausheben (2); endlich müssen wir zu beiden, zum Referat und zur Kritik, Stellung beziehen (3): wir fragen, ob P. die Ansicht Galtiers objektiv und zuverlässig wiedergibt; dabei hat Galtier selbst unsere Arbeit erleichtert und zum Teil vorweggenommen (La conscience humaine du Christ: Gregorianum 32, 1951, 525—568). Und wir fragen weiter, ob wir P.s kritische Bedenken teilen.

1. Wie schon bemerkt, referiert P. die Ansicht Galtiers in einem eigenen Kapitel, das den Titel „Psicologismo cattolico" (163—177) trägt. Der metaphysische Tatbestand, die ontologische Einheit Christi, darf und muß vorausgesetzt werden; ihre Erkenntnis ist das Ergebnis des Kampfes der Kirche gegen die großen trinitarischen und christologischen Häresien des Orients; gegenüber dem Nestorianismus steht die physische und substantiale Einheit Christi fest (Ephesinum); diese Einheit berührt in keiner Weise das Wesen und die Integrität der beiden Naturen — es kann also nicht eine physisch-substantiale Einheit in der Art sein, wie Seele und Leib im Menschen zu einer ontologischen Einheit zusammengefügt werden können, indem beide Teile oder wenigstens einer eine *substantia incompleta* ist; aus der Offenbarung und den Entscheidungen der Kirche wissen wir, daß die substantielle Einheit in Christus eine eigentlich hypostatische ist, d. h. daß die menschliche Natur nicht in einer menschlichen Hypostase subsistiert, sondern *ἐνυπόστατος* ist, eingefügt in die Hypostase der zweiten göttlichen Person (Chalced., Constantinop. II). Nun folgt aber aus der sicheren Erkenntnis der Integrität beider Naturen Christi, daß wir in Christus auch eine doppelte Aktivität haben, die von der Kirche gegenüber dem Monotheletismus festgestellt wurde (Constantinop. III). Wir haben also unzweifelhaft in Christus ein doppeltes Bewußtsein anzunehmen, das göttliche, das den drei

göttlichen Personen, die ja nur eine Natur besitzen, gemeinsam ist, und das menschliche Bewußtsein Christi. Wie kann nun trotz der Dualität des Selbstbewußtseins in Christus eine psychologische Einheit vorhanden sein? Drei Erklärungen könnten *a priori* in Betracht kommen, die aber alle von G. abgelehnt werden. Daß aus dem doppelten Selbstbewußtsein nicht ein zusammengesetztes gottmenschliches Bewußtsein resultieren kann, ist klar, weil man durch eine solche Annahme sich ja schon bedenklich dem Monotheletismus, bzw. Monophysitismus näherte; aus dem *agere* würde ja auch eine eigentliche Zusammensetzung im *esse*, daher in der Natur folgen. Das göttliche Selbstbewußtsein ist gemeinsam den drei göttlichen Personen, also nicht etwas, was dem Logos persönlich eigen ist; weil aber die Natur den drei Personen, gemeinsam ist und auch alle *actiones ad extra* gemeinsam. Würde man voraussetzen können — das wäre die zweite Erklärung —, daß der Logos, da er ja das *principium quod* auch der menschlichen Handlungen Christi ist, physisch effektiv auf die menschlichen Handlungen einfließt, so wäre diese wirk-ursächliche Einflußnahme doch wieder allen drei Personen gemeinsam. Diese Voraussetzung kann aber auch deshalb nicht gemacht werden, weil das Axiom: *actiones sunt suppositi* bloß sagt, daß das Subjekt — das *principium quod* — *subiectum* der realen Attribution ist, nicht aber, daß es physisch effizient in die Handlungen einzufließen vermag. Vom menschlichen Selbstbewußtsein her — die dritte Erklärung — kann das göttliche Ich des Logos nicht unmittelbar intuitiv erkannt werden, weil ja das Ich des Logos, das real verschieden von der menschlichen Natur ist, vollkommen außerhalb des Naturbereiches der Menschheit Christi liegt und bleiben muß (G 237—251; P 164f). Wenn Christus z. B. sagt: „Meine Seele ist (d. h. ich bin) betrübt bis in den Tod", kann das Leiden unmöglich die Gottheit in irgendeiner Form affizieren; das Ich also, von dem Christus hier spricht, ist nicht das göttliche; wenn aber das menschliche, wie kann dieses menschliche Ich auch das Ich des Logos beinhalten, mit dem es faktisch identisch sein soll (G 323—328; P 165ff)? Die Lösung muß aber unbedingt vom menschlichen Bewußtsein her gesucht werden, da das zweifellos durch die Aussage Christi: „Ich (d. h. der Mensch Jesus Christus) bin der Sohn Gottes" gefordert wird. Wie ist aber eine solche Aussage möglich, wenn das menschliche Bewußtsein als solches die Person des Logos nicht erreichen kann (G 298. 306—308; P 166)? Galtier sucht die Lösung auf einem zweifachen Wege. Zunächst negativ, indem er die Versuche einiger neuerer Theologen überprüft, die sich auf die *visio beata* berufen als Mittel, durch das Christus zum Bewußtsein seines göttlichen Ichs gelangen soll. Es ist nun richtig — und P. anerkennt das —, daß auf diesem Wege bloß eine Erkenntnis der hypostatischen Union und der Zugehörigkeit der menschlichen Natur zur Person des Logos zu erreichen ist, nicht aber eine unmittelbare Wahrnehmung, wie es von dem Selbstbewußtsein gefordert wird (G 261—286. 311—317; P. 165ff). Tatsächlich ist zu sagen, daß vom menschlichen Bewußtsein her kein unmittelbarer (d. h. bewußtseinsmäßiger) Zugang zum göttlichen Ich gegeben ist; macht man mit der Ablehnung des Monophysitismus und Monotheletismus vollen Ernst, so ist nach dem wiederholt ausgesprochenem Grundsatz Galtiers „della non-comunicazione tra attività e coscienza umana di Cristo e la Persona del Verbo" (P 167) im menschlichen Bereich das Göttliche physisch nicht unmittelbar bewußtseinsmäßig zu fassen. Zusammenfassend referiert P.: „.... l'unione ipostatica è tutta sulla linea ontologica et non ha alcun effetto sulla linea operativa. Bisogna affermare la natura umana in Cristo nella sua integrità e nella sua autonomia: Cristo è uomo e agisce da perfetto uomo" (P 166). Hält man sich diese Ausführungen Galtiers vor Augen, so könne man, wie P. ausdrücklich feststellt, nicht umhin, zu behaupten, daß zwischen den menschlichen Handlungen Christi und der göttlichen Person nicht mehr als bloß eine moralische Relation bestehe (P 167). — Die

positive Lösung Galtiers: Der menschlichen Natur Christi kommt selbstverständlich ein Selbstbewußtsein zu; in uns beinhaltet dieses Selbstbewußtsein — wenigstens irgendwie — auch die Person, weil ja die Person real identisch ist mit der Natur. In Christus jedoch hat das menschliche Bewußtsein zum ausschließlichen Formalobjekt die menschliche Natur und nicht die Person des Logos, die ja real verschieden ist von der menschlichen Natur. Deshalb wird man in Christus unbedingt ein Ich im empirisch-psychologischen Sinne annehmen müssen. Dieses empirisch-phänomenale Ich gründet in einem substantialen Ich. Während nun das substantiale Ich die metaphysische Person ist, ist das empirische Ich bloß der menschlich-psychologische Ausdruck, die menschlich-empirische Manifestation desselben. Das psychologische Bewußtsein konstituiert das empirische Ich und erfaßt das substantiale bloß unter der Rücksicht des realen, tätigen Subjektes, ohne jedoch unmittelbar seine Wesenheit zu erkennen. Daß in Christus das empirische Ich nicht der adäquate Ausdruck eines metaphysischen menschlichen Ich, einer menschlichen Person ist, wissen wir nur aus der Offenbarung, weil die menschliche Natur in ihm eben in der Person des Logos subsistiert; seine menschliche Natur hat also wie jede andere menschliche Natur eine psychologische Autonomie, nicht jedoch eine metaphysische Autonomie. Würde Christi menschliche Natur nur durch das menschliche Selbstbewußtsein erkannt sein, müßte sie zugleich als Person erscheinen; aber Christus erkennt seine menschliche Natur als im Logos subsistierend und darum nicht als menschliche Persönlichkeit (G 335—351). Aber auf welchem Wege erkennt Christus dies? Die einzig mögliche Lösung bietet die Tatsache der *visio beata* in Christus. Durch diese kann Christus unmittelbar und zwar vom Menschlichen her erkennen, daß seine menschliche Natur nicht in sich selbst, sondern im Logos subsistiere, daß also dem empirischen, psychologischen Ich kein menschliches metaphysisches Ich entspricht, sondern einzig das göttliche Ich des Logos (G 351—363. P 169).

2. Die Kritik P.s (170—177) will Galtiers Ansicht an der Wurzel fassen. Bereits die Auffassung Galtiers von der ontologischen Einheit sei abzuweisen. Da G. die skotistische Meinung akzeptiere, könne er eine strikte ontologische Einheit der zwei Naturen in Christus nicht erklären; denn wenn der Logos keine physische Kommunikation mit der angenommenen menschlichen Natur habe, könne er auch nicht das Prinzip der ontologischen Vereinigung sein. Ist aber die ontologische Einheit in Christus bei G. nicht erklärt noch erklärbar, so muß infolge des innigsten Zusammenhanges zwischen der *ratio essendi* und der *ratio operandi* auch die psychologische Einheit unerklärlich bleiben. — Galtier begründet seine Hypothese vom psychologischen Ich, dem nicht notwendigerweise ein metaphysisches Ich entspräche, zunächst aus philosophischen Erwägungen; er nimmt der Hypostase den Charakter eines operativen Prinzips und macht sie zu einem bloßen *subiectum attributionis*, im besten Falle zu einem verantwortlichen Träger der Tätigkeiten. Diese Entwertung der Person im psychologischen Bereich widerspricht, so P., der Auffassung der ganzen Scholastik und insbesonders der des hl. Thomas, nach dem in jeder Tätigkeit eines Subjektes die Natur als *principium quo* „sulla linea delle causalità formale" und die Person als *principium quod* „sulla linea della causalità efficiente" anzusehen sei. Einen weiteren Grund für die Ablehnung eines operativen Einflusses von Seiten der Person nimmt Galtier aus der Theologie, aus dem Grundsatz nämlich, daß alle Tätigkeit Gottes nach außen den drei göttlichen Personen gemeinsam sei; dem gegenüber betont P. eine von den Theologen bei der *Incarnatio* angewendete Unterscheidung — *incarnatio in quantum est actio* und *incarnatio terminative spectata* — in der Weise, daß das göttliche Element in den menschlichen Handlungen Christi *active spectatum* den drei göttlichen Personen gemeinsam, *terminative* betrachtet jedoch der Person des Logos zugehörig sei. Nur wenn man einen solchen operativen Einfluß vom Göttlichen her

gabe, sei die Unendlichkeit der Verdienste Christi gewährleistet. — Die Lösung altiers, welche die *visio beata* zur Sicherung der psychologischen Einheit eranziehe, sei keine Lösung, weil die übernatürliche Anschauung Gottes ganz ußerhalb der hypostatischen Union liege und in keiner Weise konstitutiv für ese sei. Diese Lösung bedeute ein weitestgehendes Entgegenkommen gegenber den modernen Bestrebungen, die die Menschheit Christi und das Menschche überhaupt in den Vordergrund rücken (die psychologische Christologie); e bedeute eine Berufung auf die Gottheit in Christus mehr auf Grund von sychologischen Momenten (Erkenntnis, Bewußtsein, Schau, Liebe), die zwar eichen und Ausdruck der ontologischen Einheit sind, die vorausgesetzt ist, ber nach G. doch in keiner Weise wahrgenommen wird noch auch hinreichend ewiesen werden kann. — P. sieht in der von P. Déodat de Basly und neuerdings on Leon Seiller (beide O. F. M.) vertretenen Auffassung vom *homo assumptus* n Christus (eine Erweckung der *opinio prima* der Scholastik) die Ideen G.s s in die letzte Konsequenz durchgeführt; diese Konsequenz zeige deutlich, elches Risiko in der Hypothese von G. gelegen sei: „il rischio di slittare verso Nestorianesimo" (177).

Was setzt nun P. an die Stelle von Galtiers Lösung? Die bereits im zweiten Hauptteil gebotene Erklärung wird bei der Darlegung und insbesonders der Kritik von Galtiers Auffassung noch einmal kurz zusammengefaßt und dieser gegenübergestellt. — Die thomistische Lösung (gegenüber der von Galtier kzeptierten Auffassung der hypostatischen Union) vertritt P. als die seiner Meinung nach einzig mögliche Erklärung; es ist die Auffassung, die Billot (P. nennt ihn gar nicht!) als die Ansicht des hl. Thomas dargetan zu haben glaubte. Die *ratio subsistentiae* ist der *actus essendi*; soll in Christus eine einzige Hypostase ein, die Person des Logos, so ist das nur dadurch gegeben, daß die Menschheit hristi am *esse* des Verbums teilhat und in diesem existiert und damit auch ubsistiert. Auf diese Weise sei die *unitas ontologica Christi* auf die strikteste Weise verwirklicht. — Die psychologische Einheit, die in Christus auf Grund einer Aussagen angenommen werden muß, darf nicht unabhängig von der ntologischen Einheit erklärt werden, ja die richtige Erklärung wird nur dann efunden sein, wenn sich die psychologische Einheit als eine notwendige Folgerung us der ontologischen ergebe. Die psychologische Einheit ist in Christus im Vollnn einer wahren Einheit einzig und allein durch das Selbstbewußtsein verwirkcht, indem Christus in diesem und durch dieses seine Menschheit als im Logos ubsistierend unmittelbar (oder wenigstens mittelbar) wahrnimmt. Weil es n ein menschliches Bewußtsein und Wahrnehmen geht, muß sich dieses Wahrehmen in und durch die Tätigkeit aktualisieren; das ist aber wiederum nur adurch möglich, daß im rein menschlichen Bereich der Tätigkeiten Christi ich das Göttliche in physisch effizienter Weise gegeben ist; dazu aber ist notwendig, daß P. das Axiom: *Actiones sunt suppositi*, nicht bloß im Sinne der gisch-ontologischen Zueignung, sondern im wirkursächlichen Sinne interetiert.

3. Was ist nun zu dieser Darstellung von Galtiers Ansicht durch P. zu sagen? — P. greift zunächst die beiden Hauptpunkte der altierschen Erklärung heraus: daß nämlich weder die ontologische Einheit n Christus genügend sichergestellt ist noch auch die psychologische Einheit n Christus wirklich gewährleistet erscheint (170—173). Die erstere konnte ihm icht glücken, weil er „fasziniert von der philosophischen These des Skotismus" 389) die skotistische Auffassung von Natur und Hypostase annehme und auf ie hypostatische Union anwende (170). — Diese Behauptung P.s entbehrt jeder Grundlage; denn G. entscheidet sich in seinem Buch in keiner Weise für die kotistische Lehre, im Gegenteil: im zweiten Teil des Werkes (166—234) legt G. die ausdrückliche und wiederholt gegebene Antwort des hl. Thomas auf die

Frage, warum die Menschheit Christi keine Hypostase sei, vor und versucht diese exegetisch zu interpretieren, ohne sich auf eine der späteren Lösungen zu stützen (Skotus und Tiphanus werden nur in einer kleinen Anmerkung obenhin erwähnt: 233 Anm. 2). Wichtig ist in diesem Zusammenhang P.s Kritik an G.s Interpretation des Axioms: *Actiones sunt suppositi* (84f. 135. 137. 170f. 178f. 187). Diese ganze Kritik geht, wie schon erwähnt, von der Voraussetzung aus, daß die menschliche Natur Christi nur unter dem physisch-effizienten Einfluß der Person des Logos tätig sein könne; der Logos muß, damit die menschlichen Tätigkeiten als Tätigkeiten des Sohnes Gottes angesehen werden können, das *principium quod operativum in linea causae efficientis* sein; nur auf diese Weise könne und müsse die Person als Prinzip oder Konprinzip der menschlichen Tätigkeiten direkt vom menschlichen Bewußtsein wahrgenommen werden. Diese Auffassung P.s von dem genannten Axiom verstößt ganz offenbar gegen den vom hl. Thomas 3 q. 19 a. 1 ad 4 angeführten allgemeinen Grundsatz: *Operari est personae a natura* d. h. die Person hat von der Natur, daß sie wirkt, nicht aber die Natur von der Person. P. behauptet daher mit Unrecht, daß die menschliche Natur Christi, weil sie dem Sohne Gottes zu eigen gehört, nur wirke unter dem wirkursächlichen Einfluß des Logos; ja diese Behauptung würde konsequenterweise weiter gedacht, zur Annahme führen, daß die göttliche Natur und ihre Aktivität, durch die der Logos nach außen wirken könne und die allen drei Personen gemeinsam ist, ein Teilprinzip der menschlichen Natur und Handlungen Christi wäre; wir hätten damit einen Sinn der theandrischen Handlungen, der durch das Lateranensische Konzil vom Jahre 649 zurückgewiesen worden ist (D 268). Wenn P. dieser Abweisung dadurch auszuweichen glaubt, daß er auf die bei der Inkarnation selbst allgemein angewendete Unterscheidung hinweist, so bedenkt er dabei nicht, daß es sich in unserem Falle eben um die *actio* als solche (*actio qua actio*) handelt, nicht aber um einen aus einer *actio* hervorgehenden Effekt, wie es die menschliche Natur Christi ist. (Auf diesen entscheidenden Punkt geht Galtier in seiner Erwiderung ganz ausführlich ein; vor allem zeigt er, wie wenig verläßlich P. in der Interpretation von einschlägigen Texten aus Cyrill v. Alex., dem 2. Konzil von Konstantinopel und Johannes Damaszenus ist: Gregorianum 551—565.)

Der dritte Stein des Anstoßes für P. (171f) liegt in der Statuierung eines „Je humain" (bzw. „Moi humain"), durch das jede wahre Einheit in Christus nicht erklärt, sondern zerstört werde. — P. übersieht dabei etwas Wesentliches: G. negiert nicht, daß das menschliche Ich Christi dem Ich der menschgewordenen Person des Logos selbst zugehört und darum eben kein metaphysisches Ich, sondern bloß ein „Erscheinungs"-Ich ist. Das menschliche Ich, das Galtier postuliert, ist nicht etwa eine Erfindung Galtiers, wie P. anzunehmen scheint, sondern ist eine von den meisten neueren Theologen (Scheeben, Oswald, Stentrup, Heinrich-Gutberlet, Hugon, Szabó, L. Janssens, T. Pesch, Fröbes, Mercier, P. Héris: G 333—335. 344f) anerkannte Tatsache, die aus der Integrität der menschlichen Natur notwendig folgt. Hatten einige von Günthers Schülern gemeint, sie könnten die Einheit der Persönlichkeit Christi hinreichend wahren, wenn sie der Menschheit Christi zwar das Bewußtsein zugestehen, aber das Selbstbewußtsein ablehnten, so haben dagegen katholische Theologen klar festgestellt, daß die wahre menschliche Natur ein menschliches Bewußtsein fordere, dieses aber notwendigerweise ein Selbst- oder Ichbewußtsein sei. (Ausführlicheres siehe: Gregorianum 535f. 545ff.)

Nach Galtier ist vom menschlichen Selbstbewußtsein her kein unmittelbarer Zugang zur Wahrnehmung des göttlichen Ich des Logos, weil das Selbstbewußtsein ja nicht direkt die Person (das Ich als in sich selbst subsistierende Substanz), sondern bloß die Natur als Prinzip und Subjekt der Tätigkeiten erfaßt. — Diese Auffassung wird von P. gemäß seinen Aufstellungen über das

bjekt des Selbstbewußtseins, das die Person selbst ist (das metaphysische Ich), ls völlig unhaltbar zurückgewiesen; er müßte aber wissen und hätte bei G. arüber genau Auskunft erhalten, daß die Auffassung G.s von den Scholastikern, esonders den neueren, allgemein vertreten wird (Literatur bei G 335—342, 49 Anm. 2). — Auf Grund des bereits Gesagten wird es auch verständlich, aß P. die Bedeutung der *visio beatifica* für die Erkenntnis der Zugehörigkeit er Menschheit Christi zum Ich des Logos nicht würdigen kann. P. ist der Mei- ung, daß es G. durch die Inanspruchnahme der *visio* keineswegs gelingt, die ntologische Einheit Christi herzustellen und zu gewährleisten (171f). — In ieser Meinung P.s offenbart sich die vollständige Verkennung und Umdeutung er Fragestellung. Denn G. braucht die *visio beata* nicht, um die ontologische inheit in Christus erst zu sichern, sondern nur, um diese ontologische Einheit, ie *aliunde* schon sichergestellt ist, vom menschlichen Bewußtsein Christi zu ekennen und zu bejahen.

Es bleiben noch zwei mehr unwesentliche Punkte, die aber im Rahmen des anzen angeführt werden müssen. G. lehnt nach P. die Theorie des P. Déodat e Basly vom *homo assumptus* nicht ab (umgekehrt approbiert Basly die Dar- ellung G.s und stützt sich auf sie), sondern sieht in ihr eine „nützliche" Hilfe ür die Lösung des Problems der psychologischen Einheit in Christus (P 167). — iese Meinung P.s geht aus seiner vorgefaßten Ansicht hervor, daß G.s Aufstellung nes menschlichen Ichs in Christus notwendig nicht nur zu einer psychologischen, ondern ontologischen Autonomisierung der menschlichen Natur führen muß. . selbst dagegen behauptet ausdrücklich, daß die Theorie des P. de Basly sich it dem Problem der ontologischen Einheit Christi, nicht aber mit dem psycholo- schen Problem befasse (G 316f); sie sei in vielen Punkten mißverständlich nd mißverstanden worden (315); ja G. sagt ganz klar und offen, daß er selbst ei der Lösung des psychologischen Problems von dem ausgegangen sei, was die heologie und die Theologen allgemein anerkennen: daß nämlich Christus ein ubstantielles Ganzes und Eines sei (nämlich die Person des Logos), dem alles as angehört und zugehört, was von ihm ausgesagt wird (G 317). (In welchem inn und Umfang von einer psychologischen „Autonomie" der Natur Christi esprochen werden kann und muß, erörtert G. neuerdings in dem schon ange- ogenen Artikel: Gregorianum 547—551. 567.)

Das gleiche Vorurteil verleitet P. dazu, zu behaupten, daß nach G. die Leiden hristi zur Person des Logos bloß eine „moralische", keine ontologische Be- iehung (P 167) hätten. Demgegenüber aber ist den Ausführungen G.s leicht zu entnehmen, daß er eben gerade dartun will, bei Christus müsse mehr als ine bloß moralische Beziehung zwischen den Tätigkeiten und Leiden Christi ur Person des Logos angenommen werden (323—328). So wahr die menschliche Natur Christi die dem Logos gehörige Natur, also seine Natur ist, so wahr sind uch alle Tätigkeiten und alle Leiden dieser Natur Tätigkeiten und Leiden des ohnes Gottes selber; so wahr, wie unsere Tätigkeiten und Leiden eben uns ugehören und Tätigkeiten und Leiden unserer Natur sind. Darum wollte ja er Sohn Gottes sich eine menschliche Natur wahrhaft aneignen, um in ihr — reilich nur in ihr und nicht in der göttlichen Natur — alle menschlichen Tätig- eiten und Leiden zu erfahren. Mehr fordern, hieße verlangen, daß der Sohn Gottes jene Tätigkeiten und Leiden nicht bloß in der menschlichen Natur, ondern auch in der göttlichen erfahre, was P. doch sicher nicht tun will. Daß außer der ontologischen Relation, die zwischen der menschlichen Natur Christi und der Person des Logos besteht und ebenso auch zwischen den menschlichen Tätigkeiten, bzw. menschlichen Leiden Christi und der Person Christi, auch noch eine „moralische" Relation gegeben ist, ist in keiner Weise gegen die katholische Lehre oder gegen die allgemeine Auffassung der Theologen. Weiters ist zu bedenken, daß die moralische Beziehung, von der die Rede ist, nicht bloß

das besagen will, was eine „psychologische" Beziehung ist, d. h. eine Erlebnisbeziehung, wie es P. zu meinen scheint, sondern der Ausdruck besagt auch, daß die menschliche Natur ein mit geistiger Erkenntnis und freiem Willen ausgestattetes Instrument des Logos ist.

Damit haben wir aber zugleich auch unsere Stellungnahme zu P.s Ausführungen bezogen; P. gründet seine Lösung auf zwei Voraussetzungen, wovon die eine, nämlich die, daß die hypostatische Union darin bestehe, daß die menschliche Natur Christi kein eigenes *esse*, keine eigene Existenz besitze, sicher nicht weniger Schwierigkeiten beinhaltet wie alle anderen; soweit er sich für seine Ansicht auf Thomas beruft, tut er das nicht mit mehr Recht und Begründung als Cajetan und Tiphanus. Die andere Voraussetzung, daß die Hypostase als *principium quod* wirkursächlichen Einfluß auf die Tätigkeiten ausübt, wird zweifellos von der größeren Zahl der scholastischen Philosophen und Theologen abgelehnt; in der Christologie scheint diese Voraussetzung in einer bestimmten thomistischen Meinung zu gründen, nämlich darin, daß die menschliche Natur Christi als *instrumentum coniunctum* physisch effektiv bewegt werden muß, eine Auffassung, die wiederum sehr umstritten und von der größeren Zahl der Scholastiker bestritten wird. (Über die Stellung des hl. Thomas: F. Mitzka S. J., Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin: ZkTh 69 [1947] 189—208.)

So müssen wir unser endgültiges Urteil dahin präzisieren, daß es P. nicht gelungen ist, die Lösung G.s zu widerlegen oder auch nur Schwierigkeiten aufzuzeigen, die G. in seinen gründlichen Ausführungen nicht berücksichtigt hätte oder die auf Grund der von ihm gegebenen Einsichten nicht zu widerlegen wären. Galtiers Lösung mag für den Laien irgendwie enttäuschend sein — erwartet er doch, daß Christus sowohl vom Göttlichen wie vom Menschlichen her das eine göttliche Ich unmittelbar oder doch mittelbar wahrnehme —, aber der Fachmann, der auf säuberliche Forschungsmethoden etwas gibt, wird Galtier für die solide Behandlung des schwierigen Problems dankbar sein müssen. Andererseits ist die Lösung, die P. selbst anbietet, mag sie auf den ersten Blick sehr einfach erscheinen, von solchen Voraussetzungen belastet, daß ihre Annahme schon deshalb auf unüberwindliche Hindernisse stößt. *Franz Lakner S. J.*

Albert Niedermeyer, Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. Bd. II: Ehe und Sexualleben. 8° (XII u. 496 S.). 1950. Geb. S 66.80, sFr. 29.—; Bd. III: Schwangerschaft, Abortus, Geburt. 8° (XIV u. 378 S.). 1950. Geb. S 55.—, sFr. 19.60; Bd. IV: Der ärztliche Eingriff. 8° (XII und 374 S.). 1951. Wien, Herder. Geb. S 75.—, sFr. 22.—.

In rascher Folge sind von den vom Verfasser angekündigten sechs Bänden des Handbuches bereits fünf erschienen. Die Linie, die der I. Bd. eingeschlagen hat, ist konsequent weitergeführt: vom ersten Werden des Menschen im Mutterschoße über die Geburt hinein ins reifende Leben werden die Probleme, die sich daran für die Pastoralmedizin knüpfen, dargelegt. Die ersten vier Bände behandeln mehr Fragen, die von der leiblichen Seite des Menschen her erstehen; der soeben erschienene V. Bd. die seelische Seite. Im folgenden gilt unsere Betrachtung dem II.—IV. Bd., nachdem der I. Bd., der das menschliche Sexualleben behandelte, in dieser Zeitschrift bereits besprochen worden ist (71 [1949] 236ff). Zu diesem I. Bd. hat der Verf. in einer Beilage zum IV. Bd. Nachträge und Änderungen hinzugefügt. Besonders wertvoll darin sind wertende Bemerkungen zu van de Veldes Buch „Die vollkommene Ehe", die auch für manche Neuerscheinungen der Eheliteratur gelten.

Die Vorzüge, die die Besprechungen des I. Bandes allgemein hervorgehoben haben, zeichnen unvermindert auch die vorliegenden aus: staunenswerte Belesenheit, klare Zusammenschau des Stoffes und geordnete Darstellung mit sicherer didaktischer Führung, glückliche Formulierungen mit feinem Takt bei

handlung heikler Themen. Hat der I. Bd. als Grundlegung das Sexualleben
n allgemeinen in einer durchgehenden Linie behandelt, so werden vom II. Bd.
b die weiteren Fragen in monographischer Darstellung geboten. Im II. Bd.
nden sich Themen wie: fakultative Sterilität und periodische Enthaltung,
erilität, *fecundatio artificialis*, Impotenz, Aufgaben der Eheberatung; im
II. Bd.: das Lebensrecht, Kindesmord, Beseelung des Fötus, Abortus, geburts-
fliche Eingriffe; im IV. Bd.: ärztliche Eingriffe und allgemeine Behandlungs-
ethoden, Eingriffe an den Fortpflanzungsorganen, Sterilisation, Kastration.
ohl der stärkste Vorzug dieser Monographien ist die universale Betrachtungs-
eise. Man kann sagen: alle vier Fakultäten sprechen hier mit und zwar in dem
inne, daß, nachdem jede Wahrheit von Gott stammt, keine der anderen wider-
prechen kann. Immer wieder wird betont und auch im einzelnen aufgezeigt,
aß vom medizinischen und hygienischen Standpunkt aus niemals etwas richtig
in kann, was vom sittlichen Standpunkt aus falsch und unerlaubt ist.

Eine Pastoralmedizin hat — wie schon ihr Name sagt — dem Seelsorger zu
ienen, indem sie ihm aus dem Gebiete der Medizin jenes Wissen vorlegt, das ihm
r die Pastoration notwendig und nützlich ist. Aber mit Bedacht nimmt der
rf. auch auf die Bedürfnisse des Arztes Rücksicht, um ihm jene dogmatischen
nd moraltheologischen Grundsätze zu vermitteln, die er kennen muß, damit
in Handeln überall die rechte Sicherheit und Sittlichkeit erhalte (Capellmann).
ztztere Aufgabe erachtet der Verf. um so dringender, als in der Medizin noch
mer die überkommene mechanistisch-materialistische Betrachtungsweise
achwirkt. Für die moraltheologischen Erörterungen schließt sich Niedermeyer
ge an die ‚Summa Theologiae Moralis' von Noldin-Schmitt an, meistens
n längeren lateinischen Auszügen daraus; auch andere lateinisch schreibende
utoren kommen reichlich zu Wort. (Diese Zitate sollten bei einer Neuauflage
berprüft werden; es finden sich darin bisweilen sinnstörende Druckfehler und
uslassungen einzelner Wörter.) Wer mit der lateinisch-scholastischen Sprech-
eise und Argumentation nicht vertraut ist, wird über diese Ausführungen nur
leicht hinweggehen; dadurch aber verliert auch das Übrige an Überzeugungs-
aft. Für den Mediziner vor allem ist die Darstellung der Entwicklung der
inzelnen medizinischen Fragen, ihres gegenwärtigen Standes und die Zusammen-
assung der neueren Forschungsergebnisse mit den reichen Literaturhinweisen
nd -verzeichnissen berechnet. Für den Theologen wären sie in diesem Umfange
icht notwendig, zumal er auch die medizinische Fachsprache nicht immer
erstehen wird. Ihn interessieren vor allem die allgemeine Hinordnung auf das
ittengesetz und die theologische Einordnung der Probleme. Und da wird er
ch aufrichtig freuen, daß der Verf. auch auf diesem Gebiete gut bewandert
t. Und so findet der Seelsorger in diesen Bänden für wichtige Grenzfragen
ne zuverlässige Wegweisung. Nur wird er wünschen, daß dies und jenes schärfer
rfaßt, mit anderen theologischen Erkenntnissen besser in Einklang gebracht
erde.

Für eine Neuauflage sei auf folgendes hingewiesen: In der Frage der Zeitwahl in der
Ehe (Knaus-Ogino-Methode) nimmt der Verf., wie bekannt, eine sehr zurückhaltende
Stellung ein (II, 1ff). Seine Bedenken sind unterdessen durch Liebhart (Theol.-prakt.
Quartalschrift 1952, 38ff) auf das richtige Maß zurückgeführt worden. Niedermeyer
unterscheidet nicht zwischen einer die ganze Ehe oder wenigstens längere Zeit hindurch
dauernden *observatio temporum* und einer nur zeitweiligen, und doch hängt für die
sittliche Beurteilung der Erlaubtheit davon sehr viel ab. Wenn er sodann (II, 77) für
eine ungerechtfertigte Anwendung der Knaus-Ogino-Methode die ernsten Worte der
Eheenzyklika gegen den *abusus matrimonii* gelten lassen will, so muß man sagen,
daß Text und Kontext der Enzyklika für eine solche Ausweitung keine Handhabe
bieten. Die Enzyklika spricht an jener Stelle nur von der „aktiven Verkehrung des
natürlichen Aktes" (Eheenzyklika n. 54). Bei der Zeitwahl aber bleibt der Akt in seiner
inneren Struktur d. h. in seinem Wesen völlig unangetastet. Es ist nicht so, wie der Verf.
meint, daß beim Fehlen eines genügenden Grundes die Einhaltung der Zeiten ein „be-

rechnetes Vereiteln des natürlichen primären Ehezweckes" wäre. Die innere Hinordnung auf den primären Ehezweck, der pflichtmäßige Wille zum Kinde, bleibt gewahrt; der trägt der naturgemäß vollzogene Akt in sich selbst. Die Zeitwahl kann von den Motiven her unerlaubt, ja widersittlich sein; der Akt in sich aber wird dadurch nicht widersittlich. Voll aber kann man dem Verf. zustimmen, wenn er vor mißbräuchlicher propagandistischer Empfehlung und übertriebener Popularisierung warnt.

Für die Auseinandersetzung über den *finis primarius matrimonii* wäre zu wünschen, daß der Verf. die Unterschiede in der Terminologie bei den verschiedenen Autoren beachtete. Noldin z. B. bezeichnet den *finis primarius*, die *procreatio prolis*, und die *fines secundarii* als *fines essentiales matrimonii* (Noldin-Schmitt III n. 504). Niedermeyer schließt sich Gemellis Worten an: *procreatio est finis non essentialis sed primarius*" (II, 323; ferner S. 69. 82. 142. 222. 323), und er zitiert auch den hl. Alphons, der die *procreatio prolis* einen *finis intrinsece accidentalis* nennt (S. 347). Überall ist das Gleiche gemeint. Aber ohne nähere Erklärung wird der Leser verwirrt.

In der Frage, was das Wesen der Impotenz als Eheunfähigkeit ausmacht, entscheidet sich der Verf. für die Ansicht Gasparris und die Spruchpraxis der Rota Romana: Unfähigkeit zur *copula perfecta*, wobei von Seiten des Mannes für die *copula perfecta* auch die *emissio veri seminis* verlangt wird. Den Kern der Frage sieht er darin, ob für die Ehefähigkeit an Mann und Frau die gleichen Anforderungen zu stellen sind oder nicht. Und deshalb schlägt er anstatt der bisherigen Formel: „Impotenz oder Sterilität" als sachgemäßer die Formel vor: „Parität oder Differenz?" (II, 333). Und er zeigt vor allem auch aus biologischen Gründen die Berechtigung der Differenztheorie auf. Beim Manne als dem *principium activum* werde mehr verlangt als bei der Frau, dem *principium passivum*. Ein vollständig und für immer vasektomierter Mann müsse deshalb als impotent gelten; eine Frau aber, die kein *ovulum* beistellen kann, eine *mulier excisa*, nur als steril. Das ist richtig. Aber gerade vom Biologischen her läßt sich doch auch eine gewisse Parität aufzeigen: dem *ovulum* bei der Frau entspricht beim Manne das Spermatozoon im Samen. Und wie zur Potenz der Frau nicht das *ovulum* erfordert ist, so auch nicht zur Potenz des Mannes das Spermatozoon. Und beide, *ovulum* und Spermatozoon, lassen sich nur wissenschaftlich-mikroskopisch nachweisen. Für die Beurteilung der Ehefähigkeit im Sinne des kanonischen Rechtes kann aber nicht eine wissenschaftlich-mikroskopische Untersuchung maßgebend sein, sondern nur, was sich allgemein äußerlich und leicht feststellen läßt. Und auch das gilt in gleicher Weise für Mann und Frau. Vgl. H. Keller in der „Scholastik" 1943, 280. Deshalb dürfte die Formulierung „Parität oder Differenz" doch nicht vor der anderen, bisherigen den Vorzug haben. Das S. Officium hat in einem Dekret von 1935 für zwangssterilisierte Männer erklärt: *matrimonium non esse impediendum*. Niedermeyer deutet die Erklärung als eine Ausnahmebestimmung, als ein Indult (II, 302. 343. 428; IV, 302 f). Da diese Männer auf Grund eines ungerechten Gesetzes gegen ihren Willen sterilisiert worden sind, so wolle die Kirche im Gegensatz zu ihrer sonstigen Einstellung sie nicht für eheunfähig betrachten. Aber diese Deutung des Dekretes dürfte nicht richtig sein. Denn es handelt sich bei der Frage der Impotenz nicht um eine positive Bestimmung der Kirche, sondern um einen naturrechtlichen Sachverhalt. Da kann auch die Kirche keine Ausnahme machen. Das S. Officium sagt auch nicht, daß es die Ehe in diesen Fällen nicht hindern wolle, trotzdem sie sonst bei Vasektomie die Impotenz für gegeben erklärt. Sie weist vielmehr auf den § 2 des can. 1086 hin, wonach die Ehe nicht zu verbieten sei, wenn das Hindernis zweifelhaft ist, *sive dubio iuris sive facti*. Die Rota Romana nimmt in ihrer Spruchpraxis jedenfalls an, daß das S. Officium in seinem Dekret ein *dubium facti* voraussetzte, also einen Zweifel, ob bei diesen gesetzlichen Sterilisationen die Operation eine dauernde Impotenz bewirkte. Also kann man nicht von einer Ausnahmebestimmung sprechen.

Im Bd. III bezieht Niedermeyer in die Sonderfälle des Selbstmordes auch jene Fälle ein, wo jemand zur Rettung oder im Dienste anderer sein Leben opfert, z. B. ein Feuerwehrmann zur Rettung von Mitmenschen (III, 14). In diesen Fällen kann man doch nicht von „Selbstmord" sprechen. Unter Mord versteht man die unberechtigte direkte Tötung. Beim Opfertod aber liegt nicht eine direkte Tötung vor, sondern eine andere erlaubte Handlung, mit der man den eigenen Tod mit in Kauf nimmt, ihn zuläßt, aber nicht direkt anstrebt. Zwischen dem Selbstmord eines Lebensüberdrüssigen und dem Opfertod eines Feuerwehrmannes ist doch ein wesentlicher Unterschied.

im IV. Bd. spricht der Verf. von der Psychochirurgie und über die Leukotomie und gibt von der pastoralmedizinischen Seite her schwere Bedenken gegen diese Operation (V, 11). Dazu wäre heranzuziehen der Aufsatz von Georg Trapp in den „Stimmen der Zeit" 143 (1948/9) 389–392: „Persönlichkeitsveränderung durch Leukotomie?", worin für gewisse Fälle die Erlaubtheit aufgezeigt wird. — Die Transplantation eines Gliedes, z. B. eines Auges, verurteilt Niedermeyer entschieden mit Berufung auf Noldin (V, S. 34). Aber Noldin-Schmitt drückt sich vorsichtig aus, sagt nur: *illicita videtur* (Summa Th. mor. II n. 328). Auch Vermeersch meint: *Nonne quaedam ordinatio castrorum membrorum ad proximi corpus admitti potest?* (Theol. mor. II n. 323). Ebenso Kelly in „Theol. Studies" 1947, 101 und 1951, 67. In dem Kapitel über die Sterilisation bringt Niedermeyer auch das wertvolle Gutachten von P. Franz Hürth aus dem Jahre 1933 an das erzbischöfl. Ordinariat Breslau (IV, 280ff). Im Anschluß daran macht Niedermeyer zur Frage der materiellen Mitwirkung Bemerkungen, die einer klareren Fassung bedürften. (Vgl. Miller, Eine Diskussion über die cooperatio materialis: Theol.-prakt. Quartalschrift 1951, 335ff.) — In der Verurteilung der Sterilisation durch die Eheenzyklika will Niedermeyer eine Erklärung *ex cathedra* sehen (V, 297). Dazu bietet der Text der Enzyklika nicht die nötige Handhabe und die Worte, die Niedermeyer dafür anzieht, beziehen sich überhaupt nicht auf die Sterilisation, sondern auf den Eheonanismus. — Zur Beurteilung der *castratio euphonica* und der Heranbildung der Sängerkastraten durch die Päpste wäre die Schrift von Peter Browe, „Zur Geschichte der Entmannung" (Breslau 1936) anzuführen. Das Urteil über diese Einrichtung würde sich dann etwas modifizieren.

Das Handbuch ist seiner ganzen Anlage nach bestimmt zur Orientierung in den betreffenden Fragen. In der Fülle und Gediegenheit des Gebotenen — es sei noch besonders hingewiesen auf die Kapitel „Aufgaben und Probleme der Eheberatung" (II, 357—495; Niedermeyer hat darin bahnbrechend gewirkt) und „Schwangerenfürsorge und Hebammenwesen" (III, 342–363) — dient es nicht bloß Theologen und Medizinern, sondern darüber hinaus Juristen, Fürsorgern, überhaupt allen wissenschaftlich interessierten Kreisen. Um so mehr ist zu wünschen, daß der Verf. bei einer Neuauflage dem durch Übersetzung der maßgebenden lateinischen Texte Rechnung trage. Das Werk könnte dann noch viel mehr Nutzen stiften.

Josef Miller S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Johannes Lotz und **Josef de Vries, Die Welt des Menschen.** Ein Grundriß christlicher Philosophie. 2. Aufl. Kl.-8° (470 S.). Regensburg 1951, Pustet. — Die zweite Auflage dieses Buches, das bereits in der ersten Auflage kurz angezeigt wurde (ZkTh 65 [1941] 98f) und schon längere Zeit vergriffen war, weist nur unbedeutende Unterschiede gegenüber der ersten auf; zu bemerken ist, daß das frühere Schlußwort „Vom Dienst der Philosophie" weggeblieben ist, dafür sind die „Winke zum Weiterstudium" insofern erweitert worden, als bedeutend mehr Literatur für das Selbststudium angegeben ist. Möge das Buch weiterhin recht vielen philosophisch Interessierten ein Führer zur Wahrheit und damit auch zu einer sicheren Grundlegung des Glaubens sein! *J. Santeler S. J.*

Engelbert Gutwenger S. J., Wertphilosophie (Philosophie und Grenzwissenschaften, hrsg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie VIII. 1/2). 8° (208 S.). Innsbruck 1952, Rauch. — Im ersten Teil bringt G. zunächst eine gediegene Übersicht über die Wertsysteme der neueren Zeit. Der eigene Lösungsversuch wird in der Definition zusammengefaßt: (objektiver) Wert ist vervollkommnende Kausalität (S. 70). Auch wird bei allen aristotelischen Ursachen ein Nachweis ihrer Werthaftigkeit gebracht. Trotzdem scheint die Zweckursache in dieser Hinsicht einen solchen Vorsprung vor den anderen zu haben, daß ihre Eigentümlichkeit auch in der Definition irgendwie aufscheinen sollte. Allerdings wird in einem folgenden Kapitel „Wert und Finalität" dieser Mangel wieder wettgemacht. Nachdem das in allen Farben schillernde Wort „Werterlebnis" auf seinen gesunden Sinn gebracht ist, wird der erste Teil mit dem Thema „Sein und Wert" geschlossen. Ist dieser erste Teil vielleicht wegen seiner Reichhaltigkeit nicht so klar gegliedert, so haben wir größere Einheit und Geschlossenheit im zweiten Teil des Werkes, in dem es um den ethischen Wert geht. Als besonders bedeutsam erscheint die völlige Absage an ein irgendwie unpersönliches, ja abstraktes Reich des Ethischen. Der sittliche Akt hat so nicht mehr bloß seinen subjektiven Sitz in einer Person, sondern er muß auch wiederum wesentlich auf eine Person tendieren. Und wenn dann das Gute gerade in der schenkenden Hingabe einer Person an eine andere gesehen wird, so ist das mehr als ein bloß geistreicher Einfall. „Die menschliche Person in der Tiefenschau" gibt uns eine tiefere Erklärung des Satzes der Hl. Schrift: Gott schuf den Menschen nach Seinem Bilde. Recht aufschlußreich ist auch das 4. Kapitel über das Endziel der menschlichen Person, wobei sich G. auch mit der Frage des *desiderium naturale visionis Dei* auseinandersetzt. Das letzte Kapitel sucht von der Zielordnung her, insoweit sie im Menschen angelegt ist, das Sollen zu erklären; es ist das sicher der beste Versuch, vom Menschen her das Sollen zu verstehen, und zwar deswegen der beste, weil damit einschließlich bereits der Wille Gottes mitgesehen wird. Der Wert dieses Buches liegt vor allem darin, daß es den Ertrag von so vielen Denkbemühungen moderner Philosophen bucht, aber gleichzeitig auch mehrere noch ungelöste Wertfragen von einer aufgeschlossenen Scholastik her glücklich löst. Ein so reichhaltiges Werk hätte freilich ein Namen- oder wenigstens ein Sachverzeichnis verdient. *S.*

Johannes Hessen, Die Werte des Heiligen. 2. Aufl. 8° (244 S.). Regensburg 1951, Pustet. DM 7.—, geb. DM 9.50. — Die Notwendigkeit einer 2. Auflage spricht schon dafür, daß es in diesem Buche um ein sehr aktuelles Thema geht. Nach einer „Grundlegung", d. h. nach einer Begriffsbestimmung vom Heiligen und vom Werte des Heiligen und einer Abgrenzung desselben gegenüber den anderen Wertklassen wird im Hauptteil der ganze Reichtum der Heiligkeitswerte in Natur und Übernatur samt den angrenzenden Werten des Sittlichen

einer schönen Sprache und in vielen Zitaten berühmter Philosophen und
ner der Wissenschaften ausgebreitet. Das Werk entspricht wirklich einem
den Bedürfnis: sovielen zum Nihilismus hinneigenden Menschen von heute
Wunderwelt der Religion und des Christentums seiner Wahrheit und seiner
ade aufleuchten zu lassen. Allerdings bleiben in philosophischer Hinsicht einige
nsche unerfüllt. So könnte man wohl Fragezeichen machen zu der allerdings
äufigen Einteilung der Werte in solche der Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit,
eiligkeit; besonders die Unterscheidung und Trennung der zwei letzten Klassen
n Werten scheint doch mehr eine Zeitkrankheit der Aufklärungsphilosophie
sein als eine Einteilung, die in der Natur der Sache begründet wäre. Sie setzt
nlich voraus, daß die sittliche Ordnung etwas ganz Selbständiges darstelle,
ott daß man sie in der Zielordnung findet, in der Gott selbst, der Heilige, das
zte Ziel ist, worauf alles hingeordnet werden muß. Weiterhin ist es zu bedauern,
d immer noch nicht die Evidenz als letztes Kriterium der Erkenntnissicherheit
genommen wird und damit die letzte Sicherung im Irrationalen stecken
ibt. Auch die Darlegung des Wunders weicht stark von der üblichen schola-
schen Lehre ab und sie scheint keineswegs etwas Besseres an die Stelle zu
etzen. Worin soll denn schließlich im „theologischen Wunder" objektiv das
ußergewöhnliche liegen, wenn nicht in „einer Durchbrechung der Natur-
setze"! Abgesehen von solchen Schwächen ist das Werk aber durchaus ge-
gnet, der Welt von heute einen Schatz von unermeßlich reichen Werten sicht-
ar zu machen. *S.*

Walter Brugger S. J., Philosophisches Wörterbuch (Mensch, Welt, Gott, ag. vom Berchmans-Kolleg in Pullach, Ergänzungsband). 4. Aufl. 12° (XLIV u. 44 S.). Freiburg 1951, Herder. Geb. DM 18.—. — In überraschend kurzer Zeit at sich B.s Wörterbuch einen guten Platz erobert. Das hat seinen Grund wohl der besonderen Einrichtung, durch die es sich von ähnlichen Werken vorteil-aft unterscheidet. B. kommt es nicht so sehr auf Darbietung vieler Einzelheiten an, er geht vielmehr auf das Grundsätzliche und fügt daher das Einzelne in den größeren Zusammenhang ein. Darum werden nur die philosophischen Begriffe behandelt; die bio- und bibliographischen Angaben über die Philosophen kann man leicht anderswo finden; die wichtigsten Daten sind übrigens, wiederum eingeordnet in den ideengeschichtlichen Zusammenhang, in knapper Form in dem eingefügten Abriß der Geschichte der Philosophie (437—514) angegeben. Ferner ist die Erklärung der Begriffe nicht in viele Kurzartikel aufgesplittert, sondern zusammengedrängt geschriebene kleine Abhandlungen von 1 bis 2 Seiten zusammengestellt. Damit man trotz der geringeren Artikelzahl weitere Stichworte auffinden kann, ist am Beginn ein Begriffswortverzeichnis vorangestellt. Ausgewählte, öfters wertend gestufte Literaturangaben zeigen den Weg zu weiterem Studium. Was aber die Hauptsache ist: hier wird nicht nur Wissen geboten, es werden nicht nur die Ansichten alter und neuer Denker aufgeführt; der Leser erhält vor allem eine einheitliche, auch mit Argumenten unterbaute Wegweisung in der verwirrenden Vielfalt der Meinungen, auf der Grundlage der scholastischen Philosophie. Wir wünschen nur, daß dieses Wörterbuch immer mehr verbreitet wird, besonders auch unter Akademikern, die nicht Fachphilosophen sind und doch in vielen Fragen eine zuverlässige Auskunft suchen.

H. Pohl S. J.

Heinrich Schmidt, Philosophisches Wörterbuch. 11. Aufl., völlig neubearb. von J. Streller (Kröners Taschenausgabe 13). 12° (VIII u. 656 S., mit Zeittafel). Stuttgart 1951, Kröner. Geb. DM 15.—. — Die Neubearbeitung dieses seit 40 Jahren wiederholt aufgelegten Nachschlagewerkes bedeutet einen erfreulichen Fortschritt. Die Grundanlage ist die gleiche geblieben: viele knapp gefaßte Artikel über Begriffe und Personen, vielfach mit kurzen Literaturhinweisen. Entscheidend ist der Standpunkt, den der Herausgeber vertritt.

Str. hält die Rückkehr zur Metaphysik und die Überwindung des mechanischen Weltbildes für die bedeutendsten Strömungen der Gegenwart. Er macht es sich zur Aufgabe, diese Geistesrichtung im Wörterbuch zum Ausdruck zu bringen. Die Durchführung des Programmes zeigt freilich, daß die tiefgehende Zersetzung des modernen Denkens nicht mit einem Schlage überwunden werden kann. Kants Autorität steht noch stark im Vordergrund. Auskünfte über weltanschauliche und religiöse Fragen sind mit Vorsicht zu gebrauchen (z. B. Aktualitätstheorie, Erbsünde, Gott, Seele, Sittlichkeit usw.). Doch ist das Bemühen um eine Annäherung an die *philosophia perennis* spürbar, und das wollen wir gerne anerkennen. Nicht nur in der Literaturauswahl, auch in den Artikeln selbst ist in dem als „protestantisch" geltenden Wörterbuch eine wohltuende Aufgeschlossenheit für katholische Denker und Gedanken festzustellen. Für rasche Orientierung über Einzeldaten ist auch der neue „Schmidt" ein auf der Höhe der Zeit stehendes Hilfsmittel. *P.*

Edward I. Watkin, A Philosophy of Form. 3. verb. und erweit. Aufl. 8° (XXVIII u. 442 S.). London-New York 1950, Sheed and Ward. Sh 21.—. — Eine nicht ganz leichte Lektüre. Wer aber die Mühe nicht scheut, wird reich entlohnt. Das erste Kapitel trägt die Überschrift: Materie und Form. Man könnte demnach vermuten, daß hier Naturphilosophie geboten wird. Doch zeigt sich bald, daß es sich um kulturphilosophische Betrachtungen handelt. W. bekennt sich ausdrücklich zur Lehre der *philosophia perennis*. Mit ihr sieht er in der „Form" den Ausdruck des Wesens. Der Akt, mit dem die Form und damit das Wesen erfaßt wird, ist die *contemplatio* (70). Diese ist das eigentliche Thema des Buches. Ihre letzte und volle Bedeutung wird erst klar, wenn man das Werk zu Ende gelesen hat. In immer neuen Beziehungen wird sie studiert, immer höhere Schichten werden in ihr sichtbar, von der einfachen Erkenntnis aufsteigend bis zur beglückenden Gottesschau in der ewigen Vollendung. Im 1. Teil spricht W. über die Natur der *contemplatio* in Verbindung mit der Form. Da werden scholastische Grundbegriffe erklärt: Materie und Form, primäre und sekundäre Qualitäten, Zeit und Raum usw.; dann handelt der Verf. vom Vorrang der *contemplatio* vor der *actio*, von Intuition und erkenntnistheoretischen Fragen, von der *contemplatio* als Quelle der Freiheit und des Friedens für Individuum und Gemeinschaft, von totalem Staat und Kommunismus und von der Gemeinschaft der Heiligen... Im 2. Teil werden die vier Arten der *contemplatio* ausführlich besprochen: die axiologische (Erfassung der Werte, Ethik), die spekulative, die in der Wissenschaft und Metaphysik sich betätigt, die ästhetische (hier gibt W. einen Abriß der Kunstphilosophie) und schließlich die religiöse, die ins Gebiet der Mystik führt. Es ist nicht möglich, mit diesen wenigen Andeutungen auch nur annähernd einen Begriff von der geistvollen Art zu geben, mit der W. scholastisches Denken mit moderner Philosophie verbindet und durch eigene Spekulation zu originellen, anregenden und überaus lebensnahen Ergebnissen weiterentwickelt. Das Werk sollte übersetzt werden, damit es in unserer unruhigen und oberflächlichen Zeit möglichst vielen Menschen den Weg zu tiefer Innerlichkeit und letztlich zu Gott weisen kann. *P.*

Jacobus G. Morán S. J., Cosmologia (Cursus philosophicus Coll. max. Ysletensis IV). 2. Aufl. Kl.-8° (XVI u. 445 S.). México 1951, Buena Prensa. Doll. 4.20. — Der Aufbau dieses Lehrbuches ist übersichtlich: die statischen und dynamischen Eigenschaften führen zum Wesen der Körper. Es handelt also der 1. Teil von Quantität und Raum, der 2. von Bewegung und Zeit und von der Tätigkeit der Körper; hier finden sich die wichtigen Kapitel über Finalität und Naturgesetz. Der 3. Teil bringt die Synthese: Das Wesen des Körpers besteht in der Verbindung von statischem und dynamischem Prinzip im Sinn des Hylemorphismus. Didaktisch wertvoll ist die Unterscheidung von *theses fundamentales* und *comple-*

ontariae. Besonderen Fleiß hat M. auf die *censura thesis* verwendet. Außer einer allgemeinen Literaturübersicht am Beginn des Buches werden am Schluß der Kapitel die Parallelstellen aus bekannteren Lehrbüchern und andere der Vertiefung dienende Schriften angegeben. Drucktechnisch ist der Text gut gegliedert; der Durchschuß könnte allerdings verringert werden, auch sollte nicht die erste Zeile eines Absatzes oder eine Überschrift an das Ende der Seite zu stehen kommen (z. B. 347. 392). Der Inhalt: die solide Tradition, mit Einbau des Modernen, ohne Festlegung auf eine bestimmte Schule. Relativitätstheorie, nichteuklidische Geometrie werden ausführlich besprochen. Das Atom ist ein *unum per se*, während die Molekel nur *unitates per accidens* sind (th. 21). Bei aller Bemühung um die Verschmelzung des Alten und Neuen ist doch der Übergangscharakter der heutigen scholastischen Naturphilosophie deutlich zu greifen. Man lese etwa das Argument S. 70, wo die *conclusio* durch einen Zusatz (*saltem* . . .) erweitert wird, der die ganze Problemlage ändert; der *aether cosmicus* (350ff) steht ohne rechten Anschluß da (vgl. dazu H. Pohl, Der Weltäther, Innsbruck 1951). Der Hylemorphismus wird durch den Dualismus von passiven und aktiven Eigenschaften begründet; ist es aber erwiesen, daß die Quantität passiv verstanden werden muß? Mitunter werden ältere Autoren in Fragen zitiert, die durch die experimentelle Forschung seitdem eine völlig veränderte Basis erhalten haben. Hier wäre noch viel kritische Arbeit zu leisten. Das ist freilich eine Forderung, die weit über die Möglichkeiten eines Schulbuches hinausgeht. Im übrigen können wir gerade das Buch von M. ob guter Ansätze in dieser Richtung empfehlen. *P.*

Raimundo Paniker, El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto. Gr.-8° (447 S.). Madrid 1951, Consejo Superior de Investig. Scientif. — Ein achtunggebietendes, für Philosophie und Theologie gleich wichtiges Unternehmen: die Bedeutung des Begriffs Natur von den Anfängen der Philosophie bis auf unsere Tage zu verfolgen und dessen Inhalt mit seinen Beziehungen allseitig klarzustellen! Nach einführenden Vorbemerkungen folgt der historische Teil (39—220). Um die geschichtliche Untersuchung einzugrenzen und zu entlasten, wird eine vorläufige Übersicht über die Verwendung des Wortes Natur in der aristotelisch-scholastischen Tradition (im ganzen 20 Bedeutungen!) vorausgeschickt. Die eigentliche historische Untersuchung beginnt mit den Vorsokratikern: sie reicht bis zu Scheler und Berdiajeff und endet mit den modernen physikalischen Theorien über die Natur der Körper (Energie-Materie-Äquivalenz, Dynamismus u. ä.). Der systematische Teil (221—360) sammelt in eingehender Analyse, immer mit Rücksicht auf den geschichtlichen Teil, die Wesensbestimmungen des Begriffs Natur: als solche findet P. ein die Veränderung erklärendes Prinzip, das Substanz ist und rationale Struktur besitzt, in eines zusammengefaßt: sie ist die *substantia secunda*. Die genauere Erklärung des Begriffs Prinzip im Zusammenhang mit der aristotelischen Akt-Potenz- bzw. Bewegungslehre führt zur Definition der Natur als Prinzip der Bewegung (Veränderung, Tätigkeit). Der so festgestellte dynamische Charakter des Seins offenbart sich in der aus der Natur hervorgehenden Ordnung, in der in ihr verwurzelten Liebe, in der Natur als *causa finalis*. Ein Anhang bringt Ergänzungen über die natürliche Tätigkeit. In einem zweiten Anhang werden nicht weniger als 77 Aphorismen über „Natur" zusammengestellt und kurz erläutert. Indices der Namen, Sachen und griechischen Wörter vervollständigen das Werk. Daß bei einer derart extensiven Arbeit die Intensität nicht allen Ansprüchen durchweg gerecht werden kann, ist von vornherein zu erwarten. Doch wenn auch hier nichts anderes als eine reiche Materialsammlung vorläge, so müßte die Wissenschaft dem Verf. dankbar sein. Darüber hinaus bietet er gute Ansätze zu einer spekulativen Durchdringung. Der erste große Wurf ist gemacht; andere mögen dann Einzelheiten ergänzen und verbessern. *P.*

Josephus Fejér S. J., Theoriae corpusculares typicae in Universitatibus Societatis Jesu saec. XVIII et Monadologia Kantiana. Doctrina J. Mangold, G. Sagner, R. J. Boscovich, B. Stattler. 8° (69 S.). Rom 1951. Officium libri catholici. — Diesen Beitrag zur Aufhellung des immer noch dunkeln Aufklärungsjahrhunderts nimmt man dankbar entgegen. Die Abhandlung gewinnt an Interesse, weil die damaligen Naturphilosophen ähnlich manchen heutigen eine dynamische Materieauffassung vertraten. Nach der summarischen Darlegung der Körperlehre der vier im Titel genannten Autoren untersucht F. eigens den Begriff der Kraft in den einzelnen Systemen. Auch Kants Monadologie weist viel verwandtes Gedankengut auf. Hier kann F. einen Irrtum hinsichtlich der Priorität richtigstellen, der durch Riehl verbreitet wurde; Boscovich hat vor Kant eine dynamische Atomistik entwickelt, um den Widerspruch zwischen stetigem Raum und diskreten raumfüllenden Elementen zu beseitigen. Die Studie zeigt übrigens, wie wenig damals von der echten Scholastik vorhanden war; auf diesem Hintergrund läßt sich Kant und die nachfolgende Entwicklung besser verstehen. *P.*

Roberto Masi, Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suarez (Lateranum, ser. filos. 1). 8° (150 S.). Rom 1947, Ateneo Lateranense. — Es entbehrt nicht des Reizes, auf Fragen, die in der modernen Physik auftauchen, Antworten im Zusammenhang früheren Denkens auszuforschen, wie es M. hier tut. In zwei einleitenden Abschnitten charakterisiert er die suarezianische Philosophie im allgemeinen und zeigt die Entwicklung auf, die in der Lehre von der Bewegung von Aristoteles her über Scotus und die Franziskanerschule zu Suarez führt. Der Hauptteil stellt in sorgfältiger Untersuchung, vor allem auf Grund der Disp. metaph., die Begriffe der ‚Bewegung' i. w. S. (Veränderung) und der Ortsveränderung (Bewegung schlechthin) sowie die Bewegungsgesetze dar. Im Zusammenhang mit der Ortsveränderung bespricht M. auch Suarez' Theorien über das *ubi* und andere interessante Dinge, z. B. daß S. das Trägheitsgesetz wenigstens „in embryonaler Form" kannte (90). Der Verf. will in dieser mit vielem Fleiß gearbeiteten Monographie nur zeigen, was S. gelehrt hat; doch fügt er am Schluß einige kritische Hinweise bei, die allerdings in eine Ablehnung ausklingen. *P.*

Erwin Nickel, Das physikalische Modell und die metaphysische Wirklichkeit. Versuch einer Metaphänomenologie (Glauben u. Wissen 9). 12° (100 S.). München-Basel 1952, Ernst Reinhardt. DM 4.20; geb. DM 5.80. — Der kleinen Schrift möchte man es gar nicht ansehen, daß sie soviel kraftvoll vorstoßende Metaphysik enthält. Manchmal geht es spitz und scharf her, jedenfalls immer lebendig. Das lassen schon die vielen Ausdrücke unter Anführungszeichen erkennen: zielbewußt vordringendes Denken muß sich eben erst selbst die Sprache schaffen und abgebrauchte Wörter wieder neu mit Inhalt füllen. Der Kern der Abhandlung handelt über das Verhältnis von Oberfläche (Erscheinungswelt, „Modell") und Tiefenschicht (Wesen, Metaphysis). Um ihn gruppieren sich die Fragen nach dem Ding an sich, nach der Stellung der Naturwissenschaft zur Philosophie; auch Finalität und Wunder werden besprochen. Dann folgt ein „fast unverhoffter Höhenflug": die Welt als Werk Gottes. „Die Metaphysis ohne Gott ist ebenso unbegreiflich wie die Physis ohne Metaphysis" (58). Im Eifer der Auseinandersetzung springt der Gedanke mitunter allzusehr; manches von dem Gelesenen ist noch nicht glatt verarbeitet. Doch wiegt der Mut und das Geschick, mit dem der Verf. neue Fragen angeht, diese Mängel leicht auf. Das Büchlein klingt aus in einen tapferen Aufruf: Zurück zur Metaphysik! Wir können nur wünschen, daß viele diesen Ruf hören und das verlorene „Innen der Dinge" wieder entdecken. *P.*

Erwin Schrödinger, Naturwissenschaft und Humanismus. Die heutige Physik. Kl.-8° (88 S., 11 Abb. u. 1 Tafel). Wien 1951, Deuticke. S 18.—. — In vier geformten Vorträgen, fast möchte man sagen, im Plauderton, spricht der bekannte Physiker und Nobelpreisträger von verschiedenen Fragen, die von der Physik in die Philosophie hinüberführen. Das Titelthema paßt eigentlich nur für die Einleitung, wo S. von der Bedeutung der Naturwissenschaft für den Menschen handelt. Im Hauptteil geht es zuerst um unsere Vorstellung von der Materie und um den Primat der Gestalt, der Form, vor der Materie, eine Auffassung, die sich sehr der aristotelischen Stoff-Form-Lehre nähert, während S. selbst sie merkwürdigerweise in Gegensatz zu ihr stellt. Da eine lückenlose Beschreibung der Natur nicht möglich ist, so fällt das Kausalgesetz; das Kontinuum scheint ohnehin viel dunkler als wir oft meinen. Die Wellenmechanik sucht irgendwie den Dualismus von Teilchen und Kontinuum zu überbrücken. Mit Cassirer befindet sich S. scharf gegen jene, die in einem physikalischen Indeterminismus eine Grundlage für die Willensfreiheit sehen wollen; hierin stimmen wir ihm gerne zu. Eine etwas straffere Gedankenführung würde diesen anregenden Reflexionen noch mehr Stoßkraft verleihen. *P.*

Nicolai Hartmann, Teleologisches Denken. 8° (VIII u. 136 S.). Berlin 1951, de Gruyter. DM 16.—. — Das Manuskript dieses Buches hatte H. († 1950) schon 1944 fertiggestellt; es sollte aber erst nach seiner „Philosophie der Natur" herausgegeben werden. Wer die Werke H.s kennt, wird sich nicht wundern, daß er das Bedürfnis empfand, die da und dort verstreuten Auseinandersetzungen mit der Teleologie zu einer eigenen Abhandlung zu vereinigen. Sah er doch in dem Kampf gegen die teleologische Denkweise geradezu eine Hauptaufgabe. Es geht hier um den „eigentlichen Kernpunkt" und das „innerste treibende Motiv" der traditionellen Metaphysik. H. deckt zuerst die dreifache Quelle der Teleologie auf; es sind Motive des naiven Bewußtseins, des wissenschaftlichen Denkens, der populären und spekulativen Metaphysik. Der folgende kritische Teil beginnt mit einer eingehenden Kategorialanalyse des Finalnexus: er besteht aus drei Akten, nämlich Zielsetzung, Wahl der Mittel, Anwendung derselben. Der erste und zweite Akt spielt sich im Bewußtsein ab; nur der dritte Akt ist beobachtbar und ist ein reiner Kausalvorgang. Wo kein Bewußtsein ist, kann es auch keinen Finalprozeß geben. Mit dieser Analyse ist „die ganze Serie der ontologischen Hauptargumente des Teleologismus widerlegt". Freilich bleiben noch einige Stützen stehen, die eigens abgebaut werden müssen. Das geschieht in den folgenden Kapiteln. H. wiederholt seine aus der „Phil. d. Natur" bekannten Gedanken über die Zweckmäßigkeit des Organischen; er widerlegt die Geschichtsteleologie und übt dann Kritik an den Argumenten aus der Sinnhaftigkeit und den Beweisen aus der Ethik. Gerade auf ethischem Gebiet (wo es um die Willensfreiheit geht) erleidet die Lehre von der Finalität „ein vollständiges Fiasko". — Die folgenschweren Irrtümer aufzuzeigen, die in den Darlegungen da stecken, ist hier nicht der Ort; es soll auch nicht geleugnet werden, daß gewisse Formen des Teleologismus von H. mit Recht abgelehnt werden. Eines muß man jedenfalls anerkennen: H. hat mit großem Fleiß und in bisher unerreichter Vollständigkeit alle zum Thema gehörigen Gedankengänge gesammelt und in eine leicht lesbare Übersicht gebracht. Und ein Zweites folgt daraus: jede kritische Naturphilosophie wird sich mit diesem Buch auseinandersetzen müssen. *P.*

Georg Siebers, Die kausale Notwendigkeit und das kausale Werden. Untersuchungen zur heutigen Krisis des naturwissenschaftlichen und mathematischen Denkens. Gr.-8° (VIII u. 102 S.). München 1851, Beck. — Einen gewissen Tiefgang der Analyse wird man dem Verf. nicht absprechen können. Er ist auch in der philosophischen Literatur gut bewandert. Doch das, was der Untertitel zu ver-

sprechen scheint, wird man kaum erfüllt finden. Wir erfahren nämlich, daß es eine Krise des kausalen Denkens gar nicht gibt (VII; 40 Anm.; 75 unten). Warum? „Das Kausalgesetz besagt im Grunde nur, daß ein bestimmter Prozeß — das ist, was er ist" (42f). Es gibt also keine „Unbestimmtheit". „Ein kausaler Gegenstand,... dem jeweils zwei oder mehrere Wege des Verhaltens offenstünden, würde zur gleichen Zeit das sein können, was er ist (Wesen und Werden sind ja identisch), und das was er nicht ist" (43). Demnach ist eine Freiheit des Willens ausgeschlossen: „Der gegebene Mensch handelt, wie er handelt: mehr lehrt uns die Erfahrung nicht. Daß er ‚notwendig' handle, d. h. notwendig so sei, ist eine metaphysische Fiktion"; könnte er auch anders handeln, so hieße das, er könnte er selbst und nicht er selbst sein (61). Das alles hängt mit der These zusammen, daß Ursache und Wirkung real identisch sind; ihre Unterscheidung ist bloß begriffliche Konstruktion (23. 27; 51 Anm. 2: „begriffliche Fiktion"). Wenn dazu noch die Anweisung gegeben wird, daß die Betrachtung auf kleinste Augenblicke beschränkt bleiben und von Moment zu Moment fortschreiten müsse (43), so werden die Probleme sehr einfach, weil sie — überhaupt nicht gesehen werden! Die rein logische „Notwendigkeit als Evidenz" (3. 37f), d. i. das Identitätsprinzip, ist etwas Selbstverständliches und um zu beweisen, daß alles so ist, wie es ist, braucht es nicht viele Worte. Daß bei solchem Positivismus des Denkens schließlich auch die mathematische Notwendigkeit nur auf synthetische Urteile *a posteriori* hinauskommt (94), nimmt nicht mehr wunder. Trotzdem hat das Buch sein Gutes. Es regt zum Denken an, lockert starr gewordene Begriffsschemata auf und zeigt, wohin ein metaphysikfreies Denken und der Ersatz des Seins durch das Werden führt. Für Anfänger ist es nicht zu empfehlen. *P.*

Hanns Plenk, Die Beseeltheit der Lebewesen. Von der Atomphysik zum psychophysischen Problem (Sammlung Bios 9). Kl.-8° (71 S.). Wien 1950, Hollinek. Geb. S 18.—. — Der Verf. ist Professor der Histologie an der Universität Wien; als Philosoph steht er Reininger nahe. Das Ziel der Schrift ist im Haupttitel nur undeutlich ausgesprochen. Es geht letztlich um eine Lösung des psychophysischen Problems: das Physische kann deshalb auf das Psychische einwirken, weil das erstere in metaphysische und damit dem psychischen Wesen verwandte Elemente auflösbar ist (61). P. wendet sich scharf gegen eine positivistisch-materialistische Auffassung des Physischen und besonders des Organischen. Jede Regulierthеit ist „bewußtheitlich" (57), freilich in verschiedener Abstufung. Ohne Bewußtsein sind Tropismen, Reflexe, Erinnerung nicht erklärbar; die Uexküllsche Umwelttheorie, die Gestaltwahrnehmung (Köhler) und der Instinkt fordern ebenfalls ein Bewußtsein. — Die Ausrichtung auf das Metaphysische ist zu begrüßen. Doch sind einige Punkte noch nicht genügend geklärt; das „Bewußtsein", von dem der Verf. spricht, scheint kaum mehr als das zu sein, was man sonst als Dynamik bezeichnen würde. Die Gleichsetzung des Metaphysischen mit dem Psychischen beruht auf einer heute oft vorkommenden Verwechslung: der Akt, mit dem das Metaphysische erfaßt wird, ist natürlich etwas Psychisches, ja Geistiges; aber das Metaphysische, wie es in sich existiert (das, was meinem Gedanken real entspricht), hat mit dem Psychischen nichts zu tun. *P.*

A. Quartaroli, Il ritorno alla „vis vitalis". 8° (121 S.). Pisa 1951, Tornar. Lire 900. — Die Abschiedsgabe eines erfahrenen Lehrers, der nach jahrzehntelanger Tätigkeit nur ungern seine Lehrkanzel (in Pisa) aufgibt und die reife Frucht seines Forschens für seine Schüler nochmals kurz zusammenfaßt. Der Titel scheint etwas „anstößig"; doch ist die *vis vitalis*, wie der Inhalt zeigt, mehr negativ zu verstehen, in dem Sinne nämlich, daß heute die Wissenschaft den Mechanismus überwindet und wieder zur Anerkennung der Eigenständigkeit

des Lebens gegenüber dem bloßen Stoff zurückfindet. Diesen Wesensunterschied weist Q. anhand einer Reihe von Tatsachen auf. Künstlich hergestellte organische Stoffe können die natürlichen nicht ersetzen. Die Natur vermag mit einfachen Mitteln viel mehr als unsere Laboratorien. An die komplizierten Systeme von Katalysatoren, die das vielfältige chemische Geschehen im Organismus lenken, kommen wir niemals heran. Das Lebewesen vermag die chemische Energie direkt, ohne den Umweg über die Verbrennungswärme, in mechanische Arbeit umzusetzen. Mit interessanten Einzelheiten schildert Q. den Kampf des Lebens gegen das physikalisch-chemische Gleichgewicht, besonders gegen den Prozeß der Kristallisation. Auch die Frage der Viren wird gestreift und an den verschiedenen Urzeugungstheorien Kritik geübt. Mit einer Betrachtung über die „virtuelle Weisheit" der Lebewesen, — man könnte sagen, die Finalität — deren letzte Wurzel freilich dunkel bleibt, und — mit dem Sonnengesang, der dem Heiligen von Assisi zugeschrieben wird, schließt der Verf. seine aus reichem Wissen schöpfende, ehrlich um die Probleme ringende und gerade dadurch sympathische Abhandlung. *P.*

Ludwig von Bertalanffy, Theoretische Biologie, II. Band: Stoffwechsel, Wachstum. 2., vollst. neu bearb. Aufl. 8° (418 S., 117 Abb. u. 30 Tabellen). Bern 1951, Francke. sFr. 43.50. — Der 1. Band erschien 1932; der 2. folgte 1942 und liegt nun in neuer Auflage vor; ein 3. Band ist in Aussicht gestellt. Dieses für die biologische Fachwissenschaft hochbedeutsame Werk beansprucht auch das volle Interesse des Naturphilosophen. Die Fülle des Inhaltes kann hier nur angedeutet werden. Das Ziel, das sich v. B. setzt, ist die exakt-quantitative Erfassung der Lebensvorgänge. Die Grundlage dafür bildet die Theorie der offenen Systeme im Fließgleichgewicht, die durch die Arbeiten des Verf. und anderer Forscher (bes. Prigogine) ein neuer Zweig der Physik zu werden beginnt. Mit Genugtuung kann v. B. feststellen, daß seine „organismische" Auffassung weithin in das biologische Schrifttum eingedrungen ist und von vielen schon als Selbstverständlichkeit behandelt wird. Der Verf. führt das Programm durch, indem er für den Stoffwechsel (Stoffumsatz, -austausch, -umtrieb, Vereinheitlichung durch die Wirkstoffe, Gesamtstoffwechsel) und das Wachstum aus dem Beobachtungsmaterial in Verbindung mit theoretischen Erwägungen mathematisch formulierte Gesetze ableitet. Der Formalismus geht über die Anfangsgründe der höheren Mathematik nicht hinaus; doch wird vielleicht mancher Leser durch den allzu kleinen Druck, in dem die mathematischen Ableitungen meist geboten werden, sich verleiten lassen, sie zu überschlagen. Für den Philosophen ist außer dem 1. Kap. über den Organismus als physikalisches System die Einleitung zum umfangreichen 7. Kap. (Wachstum), wo über die Grundsätze der quantitativen Behandlung biologischer Erscheinungen gehandelt wird, von besonderem Interesse. Der Soziologe findet im gleichen 7. Kap. eine Theorie des Wachstums von Populationen. — Wir können diese Untersuchungen nur begrüßen. Sind sie doch dazu angetan, mit neuen exakten Methoden neues Licht in das Dunkel des Lebensproblems zu bringen. Man könnte in diesem Verfahren die Gefahr eines vielleicht nur verfeinerten Materialismus sehen; sie bestünde dann, wenn vorschnell alles am Organismus auf Physik, sei es auch Systemphysik, zurückgeführt würde. Mag auch die stille Hoffnung auf solchen Enderfolg im Hintergrund stehen, tatsächlich erreicht ist er in keiner Weise. Soweit sich ein allgemeines Ergebnis jetzt schon abzeichnet, so scheint es, daß sich die Lebensvorgänge im fertigen Organismus, wenn er als offenes System bereits vorliegt, weitgehend in exakter Form darstellen lassen. Hingegen ist der Formwechsel (die Keimentwicklung) dem Verfahren nicht in gleicher Weise zugänglich (vgl. z. B. 78). Vor allem aber bleibt die Frage, wie das System überhaupt entsteht. Doch sind die Untersuchungen ja noch lange nicht abgeschlossen. Darum sehen wir mit Spannung ihrem Fortgang entgegen und wünschen, daß bald auch

der 1. Band in neuer Bearbeitung erscheint und das Werk durch den noch fehlenden 3. Band, der über die Reizerscheinungen handeln soll, abgeschlossen wird. *P.*

Josef Freisling, Allgemeine Biologie. Das Leben, seine Grundlagen und Probleme. Kl.-8° (391 S., 340 Abb. auf 38 Tafeln). Graz-Salzburg-Wien 1952, A. Pustet. S 72.—. — In lockerer Form, nach Art von Lesestücken, verbindet der Grazer Dozent F. die Darbietung soliden Wissens mit praktischen Hinweisen und Ansätzen zur philosophischen Durchdringung. Der Inhalt läßt sich in die beiden Gedankenkreise scheiden: der fertige Organismus (stoffliche Zusammensetzung, Organisation, Ernährung, Verhaltensweisen) und der Organismus im Werden (Fortpflanzung und Vererbung, Keimentwicklung, Tod; Entwicklung der Arten). Der Biologie des Menschen ist in den einzelnen Abschnitten jeweils breiter Raum gewährt; besonders ausführlich und wohlausgewogen sind die Ausführungen über den Menschen im Kapitel über die Abstammungslehre. Der Zellstaat aus Zellindividuen (49f) ist wohl ein Rest überholter Auffassungen; des Griechischen Kundige werden sich am Östron (92; statt Oestron) stoßen. Die zahlreichen, an die Tatsachen anschließenden Reflexionen und Ausblicke philosophischer Art verraten gutes Urteil und wirken in ihrer unaufdringlichen Sachlichkeit im besten Sinne aufklärend; wir nennen etwa die Themen Tierpsychologie, Instinkt und Intelligenz, Urzeugung, Vitalismus-Mechanismus, Deszendenztheorie. F. unterläßt es auch nicht, gelegentlich Winke für das sittliche Leben zu geben, etwa wenn er von der Bedeutung einer geordneten Familie spricht oder vor Keiminfektion, Luxusleben und Genußmittelgiften warnt. So ist das Buch nicht nur Biologie im engen Sinn der Wissenschaft, sondern zugleich eine für das breitere Publikum wertvolle Lebenskunde. *P.*

Adolf Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. 2., durch neue Anmerkungen erweiterte Aufl. 8° (147 S.). Basel 1951, Schwabe (Lizenzausg. Wien, Hollinek). S 36.50. — Daß diese ausgezeichnete Abhandlung des bekannten Basler Zoologen, die im Kriegslärm (Erstausgabe 1944) nicht die gebührende Verbreitung finden konnte, nun in 2. Auflage vorliegt, ist sehr zu begrüßen. Gerade unserer Zeit tut es not, nach so viel Brutalität, an der die materialistische Verzeichnung des Menschenbildes mit schuld war, den Menschen und seine Sonderart, durch die er sich über das Tier erhebt, wieder neu und tiefer zu sehen. Dazu ist die Studie P.s eine vorzügliche Anleitung. Die biologische Eigenform der menschlichen Entwicklung, vor allem die frühe Geburt und das dadurch gewonnene erste Lebensjahr mit der Ausbildung der aufrechten Haltung, der Sprache, des einsichtigen Handelns, geben eine Fülle von Fragen auf, die nur dann sinnvoll gelöst werden können, wenn man den Menschen und seine Entwicklung als Ganzes sieht. Auch die Langsamkeit der Entwicklung sowie die Wachstumsphase der Pubertät lassen sich erst in diesem Zusammenhang verstehen. Es gibt keine „tierische" oder „rein körperliche" Entwicklung des Menschen, sein Weg ist vielmehr von Anfang an auf den Menschen in seiner geistig-leiblichen Gesamtform und auf seine Einordnung in das Sozialleben ausgerichtet. Diese Erkenntnisse sind nicht nur für die Wissenschaft von hohem Wert; in ihrem Lichte wächst auch die Verantwortung der Eltern und Erzieher gerade gegenüber dem Kleinkind; bereits im ersten Lebensjahr entscheidet sich weitgehend der künftige Werdegang. *P.*

Piero Leonardi, L'evoluzione dei viventi. 8° (360 S., 154 Abb.). Brescia 1950, Morcelliana. Lire 1200. — L. ist Professor an der Universität von Ferrara und hat schon eine Reihe von Arbeiten über die Frage der Entwicklung veröffentlicht; besonders sei erwähnt: L'evoluzione biologica e l'origine dell'uomo, 1949 in 2. Auflage erschienen. Schon länger ist er mit der Abfassung eines großen zusammenfassenden Werkes über die Entwicklung beschäftigt; das vorliegende

ch ist sozusagen nur dessen Voranzeige, eine kürzer gefaßte Übersicht, um jetzt on ein Gegengewicht gegen die so zahlreichen weniger korrekten Veröffentungen zu schaffen. Was dieses Werk vor anderen ähnlichen auszeichnet, ist die von einem hohen Ethos getragene streng sachliche Stellungnahme des f. in den so verwickelten Problemen. Mit umfassender Kenntnis der Tatsachen bindet er weise Zurückhaltung in deren Deutung. Der 1. Teil erklärt den Beff der Entwicklung und bringt die wichtigsten Beweise, die eine solche naheen. Hier wird auch die Frage der Erstentstehung des Lebens und das Virusblem besprochen. Ferner gibt L. einen Abriß der Entwicklungsgeschichte Menschen. Nach kurzer Darlegung der verschiedenen Theorien der Entklung widmet L. ein eigenes kritisches Kapitel der „Kosmolyse" von A. C. ane. Der 2. Teil weist die Finalität in der Entwicklung nach. Der mechanische „Zufall" und andere Argumente gegen die Teleologie werden entkräftet d Mißverständnisse geklärt. Finalität und Naturgesetz sind wohl vereinbar. m Schluß versucht L. alle Gegebenheiten und Gesetzlichkeiten der Entklung in einer Theorie, die wenigstens als Arbeitshypothese gelten mag, zuammenzufassen; er nennt sie Teleogenese und will damit ausdrücken, daß von fang an den Organismen eine bestimmte Entwicklungstendenz mitgegeben daß also die Entwicklung selbst nicht bloß zufälligen Umständen zu verken ist, sondern einem Plan folgt, der in den Naturgesetzen vorgezeichnet Das Literaturverzeichnis mit 193 Nummern und das 17 Seiten umfassende gister zeugen ebenso von solider Arbeit wie die vielen sorgfältig ausgewählten bildungen. *P.*

Oskar Kuhn, Die Deszendenztheorie. Grundlegung der Ganzheitsbiologie. verbess. Aufl. Kl.-8° (167 S.). München 1951, Kösel. DM 7.50. — K. ist unseren sern kein Unbekannter. Er hat die Grundgedanken seines Buches in dieser tschrift 67 (1943) 45—74 in einem Artikel: „Die Deszendenztheorie. Eine tische Übersicht" bereits vorweggenommen. Der Eifer, mit dem der Verf. h für die idealistische Morphologie einsetzt und gegen die Entwicklungspothese kämpft, ist zweifellos anzuerkennen. Wir wollen gerne zugeben, K. aus reichem Wissen vieles vorlegt, was die Entwicklungstheoretiker Vorsicht und Mäßigung zwingt. Durch solche Kritik kann die Wissenschaft gewinnen. Doch schiene ein weniger militanter Ton überzeugender zu wirken. ch müßte von Anfang an klar sein, gegen wen und was eigentlich Sturm gefen wird. Entwicklungslehre gibt es doch nicht nur in Haeckelscher Fassung. Beweisführung ist mitunter sprunghaft und unbefriedigend, z. B. S. 15: hnlichkeit also beweist nichts für den Entwicklungsgedanken"; Grund: ystalle gleicher Form entstehen nicht aus einem Urkristall. . . ; selbstverständ, bei Kristallen fehlt eben die Fortpflanzung! Die auf S. 35 und 40f vorgetragene Lehre von der „Zweiheit" des Lebewesens dürfte den Gegnern des talismus willkommene Angriffspunkte bieten und zugleich den Widerspruch Hylemorphisten herausfordern. — Die Diskussion über die Entwicklung noch lange nicht abgeschlossen. *Audiatur et altera pars*, gilt darum für dieses strittene Problemgebiet; auf diesen Grundsatz kann sich K. berufen. *P.*

Theodor Steinbüchel, Die Abstammung des Menschen. Theorie und ologie. Mit einem Nachwort von Hans André. Kl.-8° (VIII u. 176 S.). Frankt M. o. J. (1951), Knecht. DM 7.80. — Große Weite des Blicks kennzeichnet se Abhandlung. Hier wird nicht nur die Geschichte der Entwicklungslehre zz umrissen und Biologie vorgetragen; zwar tut das St. auch, und man muß erkennen, daß er sich gründlich in die Fachliteratur eingearbeitet hat. Aber er werden diese Dinge einmal mit ihrem weltanschaulichen Hintergrund sehen, der der Mensch selbst ist, sein Wesen, seine Beziehungen zum Naturuzen, und nicht zuletzt seine Stellung im Lichte der Offenbarung. Gerade diese

Schau der Zusammenhänge geht vielen ab; daher wissen sie auch den Fragenkomplex nicht richtig in ihr Weltbild einzuordnen. Da ist das nachgelassene Werk des Tübinger Theologen ein kundiger Führer. Schon die Kapitelüberschriften lassen das ahnen: Die geistige Haltung bei der Aufnahme der Deszendenztheorie und die weltanschaulich-ethischen Folgerungen aus ihr. Der Mensch als geistig-geschichtliches Wesen u. a. Im Anhang gibt der Herausgeber Ergänzungen und Hinweise auf das neueste Schrifttum. Das Buch ist geeignet, allen Gebildeten die rechte Aufklärung nicht nur in der heute wieder aktuellen Abstammungsfrage, sondern auch hinsichtlich der Eigenart des Menschen überhaupt zu vermitteln. *P.*

Pastoraltheologie

Robert Füglister, Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin. Eine historisch-theologische Studie (Diss.). 8° (112 S.). Freiburg (Schw.) 1951. — Die Frage nach ihrem Wissenschaftscharakter gehört zwar nicht zu den großen Sorgen heutiger Pastoraltheologie, ist aber doch im Interesse klarerer Grenzziehung der Überlegung wert. F. zeigt zuerst in einem historischen Überblick, wie die Pastoraltheologie, um eine echte theologische Disziplin zu werden, sich erst vom anfänglichen Dienst des Staatsinteresses (Pastoraltheologie als „Dienstreglement für den Priesterstand"; S. 24) lösen und ihr theologisches Prinzip finden mußte, was besonders durch J. Amberger und C. Krieg verwirklicht worden ist. In weitausholenden, aber klaren Überlegungen wird die Pastoraltheologie dann bestimmt als „Lehre von den pastoralen Funktionen der Kirche im Lichte des Aussendungsbefehls Christi" (87; vgl. 68). Ihr Gegenstand ist aus der Gesamttheologie das letzte Teilstück jenes Weges, der zwischen dem Ereignis der Offenbarung und der Verwirklichung des Heiles im Menschen liegt, insofern letztere durch das Tun der kirchlichen Organe bedingt ist. Sie ist insofern ein notwendiges Teilgebiet der Theologie. Nicht ganz befriedigend ist die Umschreibung der pastoraltheologischen Einzeldisziplinen, die nach dem Schema: Wahrheit, Gnade, Gesetz, aufgeteilt werden. Katechetik und Homiletik, die die Wahrheit verkünden sollen, stehen sich nicht gegenüber wie Lehre für Kinder und Lehre für Erwachsene (77); vgl. CIC can. 1329 ff. Auch die Zuordnung der Gnadenvermittlung zur Liturgik ist zu eng, weil die Liturgie vor allem auf die Gottesverehrung gerichtet ist. Im geschichtlichen Teil ist merkwürdigerweise jede Zeitangabe für die besprochenen Pastoralwerke vermieden. Dafür soll offenbar das Literaturverzeichnis dienen, in dem man aber dann findet, daß z. B. das Werk von Jungmann-Gatterer 1877 (statt 1908), die „Bemerkungen" von A. Jais 1938 (statt 1817) erschienen seien. Öfter fehlt es auch an der Sorgfalt in der sprachlichen Fassung und in der Druckkorrektur. Der schöne Satz „Wahre Theologie sucht nach Seelsorge" (74) ist arg verstümmelt.

Jos. A. Jungmann S. J.

Linus Bopp, Unsere Seelsorge in geschichtlicher Sendung. Wege zu einer gültigen Pastoration (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 4). 8° (VI u. 78 S.). Freiburg 1952, Herder. DM 4.80. —— Das Buch will, wie es in der Überschrift des Hauptteils (12—76) heißt, „geschichtstheologische Ideen und Gesetze in ihrer seelsorgerischen Auswertung" entwickeln, beginnend mit dem „Reichsgrundgesetz Christi", daß Herrschen Dienen bedeutet, und dann fortfahrend mit weiteren „Gesetzen", die der Verf. der Reihe nach in der Hl. Schrift, bei Bossuet, Ambrosius, Olier, Ozanam, Rottels, Chateaubriand, Donoso Cortes formuliert vorfindet und die alle das Verhältnis von Kirche und Welt betreffen. Es kann etwas willkürlich erscheinen, gerade diese Gesetze herauszustellen, weil sie ja nicht selbständig nebeneinander stehen wie physikalische Gesetze, sondern zum großen Teil nur in verschiedener Beleuchtung das immerwährende Paradoxon des Christentums aussprechen, das schon mit der Menschwerdung des

ottessohnes gegeben ist: göttliche Wirkung auch bei unzureichenden menschlichen Mitteln, Aufleben der Natur in der Gnade, anderseits Möglichkeit des guten Willens zum Widerstand, zur Verfolgung, die aber doch die Kirche nie wirklich überwältigen kann, darum aber auch das Auf und Ab von Erfolg und Mißerfolg. Die Einheit der Gesetze hätte aus dem Schillern der Formulierung stärker herausgearbeitet werden können. Den Faktor des freien Willens als Grenze mancher „Gesetze" wird der Leser öfter selbst hinzufügen. Das Buch bringt wichtige Pastoralgrundsätze in Erinnerung, nicht zuletzt z. B. die Notwendigkeit der Mitarbeit der Laien und auch der Frauen. Doch ist die Beziehung auf die Fragen heutiger Seelsorge weit konkreter und lebendiger in dem inhaltlich verwandten berühmten Hirtenbrief von Kardinal Suhard von 1947 über Aufstieg oder Niedergang der Kirche, der auffälligerweise nirgends zitiert wird. *J.*

Angelo Grazioli, Beichtvater und Seelsorger im Geiste des hl. Joseph Cafasso. (286 S.). Luzern 1951, Räber. — Weisungen und Gedanken aus Predigten und Vorlesungen des Heiligen (er war Professor der Moraltheologie am Institut des hl. Franz von Sales in Turin, einem Priesterkonvikt für praktische Seelsorge; zu seinen Schülern und Beichtkindern zählte auch der hl. Don Bosco) und Berichte von Schülern und Freunden sind hier in glücklicher Verbindung von *verba docent* und *exempla trahunt* zu einem lebendigen Leitfaden der Beichtstuhlpraxis und Seelenführung zusammengefügt, in dem sich allerdings so schwierige Fragen wie *abusus matrimonii* u. dgl., die heute eine wahre *crux confessarii* bilden, nicht behandelt finden; dem Lebensraum des Heiligen scheinen sie noch unbekannt gewesen zu sein. Eine notwendige Korrektur: Auf S. 46 ist vom Probabilismus als einer konkreten Form des jansenistischen Rigorismus die Rede und auf S. 47 wird die Moraltheologie des hl. Alphons „die wirksamste Widerlegung des Probabilismus" genannt. Im italienischen Original (das vorliegende Buch ist eine Übersetzung) steht sicher dafür „Probabiliorismus". Das andere wäre grundfalsch und der Autor würde sich selbst widersprechen, da er auf S. 49 schreibt: „Die Auffassung Don Cafassos hielt sich vollständig an die Lehre des hl. Alphons, wie sie in der Schule von den reinen Probabilisten ausgelegt wird". Im Falle, wo ein Nichtberufener bereits die Subdiakonatsweihe empfangen hat, meint der Heilige noch: „Der Kleriker soll die begangene Sünde bereuen... und sich bemühen, ein heiligmäßiges Leben zu führen" (S. 119). Hätte er die heutigen strengen Weisungen vor sich gehabt, wäre er gewiß auch für die heutige Praxis: *reductio ad statum laicalem.* *Jos. Miller S. J.*

Bernhard van Acken S. J., Der Priesterberuf. Besinnliche Gedanken für Priester und Kandidaten des Priestertums. 8° (115 S.). Essen 1952, Fredebeul & Koenen. — **Derselbe, Priester werden?** Zum Nachdenken für unsere Jugend. (79 S.). Ebd. — Der Verf. hat schon 1931 eine als Manuskript gedruckte Schrift „Der Priesterberuf" herausgegeben, die Grundsätze und Fingerzeige für die oft so schwer zu entscheidende Berufsfrage bieten wollte. Seitdem sind die beiden Priesterenzykliken und die Instruktionen der Sakramenten- und der Religiosenkongregation über die Weiheskrutinien erschienen und Pius XI. und Pius XII. haben sich auch mündlich wiederholt zur Berufsfrage geäußert, immer im Sinne einer größeren Strenge. So konnte der Verf. in seiner neuen, die Berufsfrage nun allseitig behandelnden Schrift seinen damals schon vertretenen Grundsätzen und Forderungen einen noch stärkeren Nachdruck verleihen. Bei dem überall herrschenden Priestermangel liegt die Gefahr nahe, daß man den kirchlichen Standpunkt zu wenig beachtet, zum Schaden der Gläubigen und der Kandidaten selbst. Die Zahl der gescheiterten Berufe spricht eine deutliche Sprache. Mögen daher alle, denen die Aufgabe des *seligere* und *removere* obliegt — und diese Aufgabe ist schon gegeben, wenn man Knaben bei der Berufswahl berät —, sich mit der vorliegenden Schrift vertraut machen. Besonders das letzte

Kapitel „Auslese der Kandidaten" ist geeignet, den Blick für die Tauglichkeit zum Priestertum zu schärfen und das Verantwortungsgefühl und den Verantwortungsmut zum Fernhalten von Untauglichen und Unwürdigen zu stärken. — Die zweite Schrift des Verf. enthält fast wortwörtlich den Text der ersten mit Ausnahme des letzten Kapitels „Auslese der Kandidaten". Sie ist vorzüglich darauf angelegt, den Priesterberuf in seinem Wesen, in seiner Würde und Sendung und in seinen Voraussetzungen und Forderungen sehen zu lassen und Priesterberufe zu wecken. Ein Büchlein, um es ideal gesinnten jungen Menschen in die Hand zu geben. *M.*

Matthäus Quatember O. Cist., De vocatione sacerdotali animadversiones. Kl.-8° (109 S.). Turin 1950, Berruti. — Aus dem Fragenkreis um den Priester- und Ordensberuf greift der Verfasser, Generalabt des Zisterzienserordens, die schon oft erörterte Frage nach den *signa vocationis* und zwar für die Forderungen der *probata vitae castimonia* auf; und er versteht es, in klarer Ordnung der einzelnen Gesichtspunkte und in überzeugender Darlegung der Notwendigkeit eines strengen Maßstabes auf Grund psychologisch-medizinischer Erkenntnisse und reicher persönlicher und fremder Erfahrung einen festen Standpunkt zu gewinnen. Mit Recht betont er, daß in gewissen Fällen nur die Bewährung in einer „Feuerprobe" die nötige Sicherheit gibt, daß aber der Ort dafür nicht das Seminar allein sein kann; wichtiger dafür sind die Erprobungen außerhalb des Seminars in den Ferien. Deshalb seien auch jene Obern zu tadeln, die aus Ängstlichkeit und Zaghaftigkeit nicht wagen, junge Männer mit schon über 20 Jahren einer rauhen Luft auszusetzen (S. 74). Mit Recht wird auch hervorgehoben, daß für *consuetudinarii* nicht eine bestimmte Dauer für das Freisein festgesetzt werden kann (wie es in manchen Richtlinien geschieht); es komme vielmehr auf den ganzen Charakter des Kandidaten an. Hier müßten die Darlegungen des Verf. durch die Aussagen der Tiefenpsychologie ergänzt werden, wonach die gewohnheitsmäßige Masturbation nicht selten auf eine bis in die frühe Kindheit hineinreichende seelische Not zurückgeht, die aufzudecken oft auch dem erfahrensten Beichtvater nicht gelingt, sondern nur einem geschulten Psychotherapeuten. Und so lange diese Ursache nicht behoben ist, werden auch die vom Verf. angegebenen Mittel wie der häufige Sakramentenempfang und die Selbstüberwindung auf anderen Gebieten nicht zur Befreiung führen. — Der Untersuchung geht eine Richtigstellung einiger falscher Prinzipien voraus, die man in der Berufsfrage gerne anführt wie: *si non es vocatus, fac te vocatum* (ist bei Augustinus, dem es zugeschrieben wird, nicht zu finden), oder „Besser ein weniger guter Priester als gar keiner". — Die gediegene Schrift gehört in die Hand eines jeden, der über Priester- und Ordensberufe zu urteilen und zu entscheiden hat. *M.*

P. James Keller M. M., Du kannst die Welt verwandeln. 8° (440 S.). Nürnberg 1951, Sebaldus-Verlag. — Eine Art Handbuch für die Christopherbewegung in den Vereinigten Staaten (keine Organisation, sondern nur Trägerin einer Idee). Ihr Ziel ist, ein Gefühl persönlicher Verantwortlichkeit und Initiative zu wecken, um die großen christlichen Wahrheiten in das öffentliche Leben zurückzubringen. Jeder Katholik kann Christopher werden (daher der Titel: Du kannst die Welt verwandeln). Er soll nur nach seinen Kräften dazu beitragen, daß die göttliche Wahrheit und die menschliche Lauterkeit wieder in die wichtigen Einflußsphären, die die Menschen formen und die Welt gestalten, in die Gebiete der Erziehung, der Regierung, der Arbeitslenkung und des Schrifttums eindringen. Das Buch leitet dazu an in echt amerikanischer Weise: voll Optimismus, ohne viel Problematik, mit klarer, zwingender Logik, mit großer Lebens- und Menschenkenntnis, mit zahlreichen gewinnenden Beispielen, mit praktischen Anweisungen und einprägsamen Merksätzen. Man versteht, daß es in Amerika eine Massen-

erbreitung gefunden hat und man kann nur wünschen, daß es auch in unseren eutschen Landen viele für dieses einfache persönliche Laienapostolat begeistert nd die Laienapostel sich von seinem Glaubens- und Wagemut anstecken assen. *M.*

Hermann Kuhaupt, Die Hochzeit zu Kana. Vom Mysterium der Ehe. 8° 03 S.). Recklinghausen 1952, Paulusverlag. Geb. DM 10.80. — In sorgsam nd klar voranschreitender Exegese von Jo 2, 1—11 (1. Kap.: Das Zeichen), on Jo 19, 25—37 (2. Kap.: Die Erfüllung) und von Eph 5, 21—33 (3. Kap.: as Sakrament) zeigt der Verf. auf, daß Ehe im urwirklichen und urbildlichen inne die Ehe Christi mit seiner Kirche ist, welche Ehe in seinem Tode „geschlossen" wurde; die Ehe von Mann und Frau sei nur Ehe im abgeleiteten und bildlichen Sinne, aber wirklichkeitserfülltes Abbild, insofern in der christlichsakramentalen Ehe die Hochzeit Christi am Kreuze mystisch-reale Gegenwart ird. Das 4. Kapitel (Geheimnis der Liebe) bringt eine phänomenologische Beschreibung der bräutlich-ehelichen Liebe in Abhebung von der Kameradschafts- nd Freundschaftsliebe und führt dann in metaphysischer Durchdringung in ie religiöse Tiefe: Die Berufung christlicher Ehe ist immerwährender Christusienst im einen und andern: Der Mann stellt Christus dar, der das Haupt der Kirche ist; die Frau die Kirche als Leib Christi. Das 5. Kapitel spricht sodann on der Ehe als dem Brunnquell des Lebens in ihrer hohen Funktion im mystischen Leibe Christi. Ein letztes Kapitel: „Ehe und Jungfräulichkeit", gibt eine Wesensanalyse christlicher Jungfräulichkeit und deren Bedeutung für die Ehe. So ist denn dieses Buch eine „Theologie der Ehe" und von ganz anderer Art wie sonstige Ehebücher; es spricht nicht von der heutigen Ehenot und von Rezepten zu deren Heilung. Und doch fühlt man das ganze Buch hindurch, was es bedeuten würde, wenn die Menschen von dem lebendigen Bewußtsein dieses „großen Geheimnisses" so ganz erfüllt wären. *M.*

Hermann Volk, Das Sakrament der Ehe. Kl.-8° (86 S.) Münster 1952, Regensberg. DM 2.80. — Eine theologische Besinnung auf die Ehe nach der Schöpfungsordnung und nach ihrer Sakramentalität, als Gabe und Aufgabe, im Zusammenhang mit den anderen Sakramenten, als jenes Sakrament, das Mann und Frau und ihre Ehe selbst hineinnimmt in die Heilswirklichkeit Christus-Kirche, ein Stand der Erlösung. *M.*

Heinrich Portmann, Der zerbrochene Ring. Aus dem Tagebuch eines Eherichtes. Kl.-8° (207 S., 7 Bilder). Kevelaer 1952, Butzon und Bercker. DM 6.80. — Ein Buch lebensnah und packend geschrieben, aus der Erfahrung des Eherichtes heraus, voll tiefer Einsicht in die Gründe der heutigen Ehenot, mit praktischen Weisungen zur Bewahrung vor Eheunglück, zur Rückgewinnung verlorenen Ehefriedens und zur Rettung gestrandeter Ehen, jungen Menschen, Eltern und Erziehern sehr zu empfehlen. *M.*

Gerhard Pfahler, Der Mensch und seine Vergangenheit. Eine Besinnung über die Psychologie der Tiefe für Helfer und Hilfesuchende. 2. Aufl. 8° (368 S.). Stuttgart 1950, Klett. Geb. DM 15.50. — Eines der besten Bücher über Tiefenpsychologie, das sich von anderen auch dadurch abhebt, daß es nicht vom kranken Menschen ausgeht, sondern vom gesunden und normalen. Es lehrt in Theorie und Beispielen und Anleitung zur persönlichen Beobachtung zuerst das gesunde, geordnete Walten des Vergangenen in der persönlichen Gegenwart verstehen und geht dann über zu den Verbiegungen der Lebenslinie und zu psychotherapeutischen Fragen und Aufgaben. — Das zweite Kennzeichen des Buches ist die Kampfansage gegen jede Art von Verselbständigung des Unterbewußten. Was einmal im Bewußtsein war und sodann unter die Schwelle des Bewußtseins hinabsank, bildet nicht ein real existierendes „Es" neben dem „Ich"; wohl aber bleibt es dort als Potenz und wird vom Strom des Bewußtseins

auf Anruf oder ungerufen wieder erfaßt und in geweckten Bereitschaften wirksam. Das Buch will auch zur Selbstkontrolle und Selbstbeherrschung anleiten, daß der Mensch über seine Vergangenheit wache und nicht Knecht, sondern Herr derselben werde. Das Wächteramt über die Tiefe müssen aber stellvertretend für viele Väter und Mütter, Lehrer und Seelsorger übernehmen. Deshalb ist das Buch auch besonders für diese geschrieben, und der Priester, der es durcharbeitet — und es verlangt ernste Durcharbeitung — wird für die Seelenführung innerhalb und außerhalb des Beichtstuhls reichen Gewinn haben. *M.*

Friedrich Frh. v. Gagern, Seelenleben und Seelenführung. Bd. I: Selbstbesinnung und Wandlung. Kl.-8° (X und 150 S.); Bd. II: Glückliche Ehe. Kl.-8° (VIII und 146 S.); Bd. III: Harmonie von Seele und Leib. Kl.-8° (VIII und 76 S.). Frankfurt a. M. 1951, Jos. Knecht. — Eine Schriftenreihe der Seelenführung von der Tiefenpsychologie her; ein Kompaß für eine Neuordnung in Erziehung und Selbsterziehung, gelenkt von Verantwortung und christlichem Glauben. Das 1. Bändchen deckt Irrwege und Fehlhaltungen im menschlichen Seelenleben und deren Ursachen auf, und weist Wege, Fehlhaltungen zu vermeiden, bestehende Unsicherheiten auszugleichen und Möglichkeiten zu erschließen, wie der einzelne mit seiner Angst und mit den Anforderungen des Lebens fertig werde. Indem der Verf. immer wieder, auch an Beispielen lehrt, daß für den Menschen die ersten Lebensjahre, die Eltern, vorab die Mutterliebe schicksalbestimmend sind, wird sein Buch zu einer kleinen Erziehungslehre und zu einer Gewissenserforschung für alle Erzieher. — Nachdem also Ehe und Familie von so wesentlicher Bedeutung sind, will das 2. Bändchen den einzelnen helfen, eine erfüllte und glückliche Ehe zu führen und darüber hinaus in guten Ehen für das Glück der kommenden Generation die Grundlage zu schaffen, indem es Ideal, Voraussetzungen und Schwierigkeiten ehelicher Gemeinschaft aufzeigt. — Die Absicht des 3. Bändchens ist, zur Harmonie von Seele und Leib zu führen, deren Fehlen Ursache von so mannigfaltigen, auch körperlichen Erkrankungen wird. Es legt zunächst die Grundgedanken für eine richtige Geschlechtserziehung vor, und gibt sodann Ausführungsbestimmungen für eine gesunde sexuelle Erziehung der Kinder und für Hilfe in sittlicher Gefährdung. Die Reihe ist sehr zu empfehlen, zur „Besinnung und Wandlung". *M.*

Theodorich Kampmann, Die Gegenwartsgestalt der Kirche und die christliche Erziehung (Paderborner Schriften zur Pädagogik und Katechetik 3). Kl.-8° (46 S.). Paderborn 1951, Schöningh. DM 1.50. — Die kleine Schrift kann als eine Programmschrift der katechetischen Erneuerung unserer Tage bezeichnet werden. In einer mehr oder weniger säkularisierten Umwelt genügt es nicht mehr, kinderpsychologische Gesetze der Wissensvermittlung zu beachten, es kommt auf die volle Erfassung der Botschaft an, auf die „Unterscheidung des Christlichen", und darum auf die liturgisch-kerygmatische, die sakramental-biblische Erneuerung (19). Und auch diese darf nicht im Lehrhaften stecken bleiben, sondern muß im Erleben der kirchlichen und religiösen Wirklichkeit möglichst zum Katechumenat, zur christlichen Lebensschule werden (39ff). Dabei ist K.s Warnung nicht unbegründet, daß die so mitgegebene christozentrische Ausrichtung der Verkündigung nicht zur „Christusphrase" werden darf (30). — Ähnliche Gedankengänge entwickelt zur gleichen Zeit H. Elfers in seiner gut orientierenden Abhandlung „Verkündigung heute": Die Kirche in der Welt 4 (1951) 9—16; 185—190; 329—338. *Jos. A. Jungmann S. J.*

Adolf Heuser u. J. Solzbacher, Katholischer Religionsunterricht (Pädagogische Bücherei 15). 8° (113 S.). Hannover 1949, Wissenschaftliche Verlagsanstalt. DM 3.60. — Entsprechend der Bestimmung des Buches vor allem für Lehrer, die in den katholischen Schulen Deutschlands sich mit den priesterlichen Katecheten in die Religionsstunde teilen und vor allem die Bibelkatechese

...nehmen, ist nach einigen einleitenden Fragen der größte der drei Hauptabschnitte (20—51) dem biblischen Unterricht gewidmet, worauf ein Abschnitt über Katechismusunterricht und ein weiterer „über andere Stoffgruppen und Aufgaben" folgt. Ein Anhang (83—113) bietet gutgewählte Ausschnitte aus einschlägigen kirchlichen Dokumenten. Das Hauptgewicht liegt auf den methodischen Fragen, mit denen sich die beiden Verfasser aufs beste vertraut erweisen. Dabei zeigen sie aber eine auffallende Abneigung gegen jede feste methodische Bindung und insbesondere auch gegen die Formalstufen, die nur als Möglichkeiten durchbesprochen werden, die der Katechet kennen muß. An die Stelle der Formalstufen sollen die „freien Aufbauelemente" treten in verschiedener Zahl und Reihenfolge, je nach der Unterrichtslage (26, 56f). Damit ist sicher ein Ideal bezeichnet, auf das der Katechet zugehen darf und soll, vorausgesetzt, daß ihm die in den Formalstufen formulierten psychologischen Gesetze in Fleisch und Blut übergegangen sind. *J.*

Louis Rétif, Catéchisme et mission ouvrière. Du catéchisme au catéchuménat (Rencontres 31). Kl.-8° (492 S.). Paris 1950, Editions du Cerf. — Dieses Buch, dem der Pariser Erzbischof in der Vorrede eine warme Empfehlung widmet, spiegelt die Erfahrungen wieder, die Seelsorger der Pariser Bannmeile mit ihren Katechismusschülern machten: Der nur auf Aneignung von religiösem Wissen ausgerichtete Religionsunterricht, selbst wenn er in moderner Form mit „aktiven Methoden" erteilt wird, bringt nicht die Formkraft auf, um sich gegen das entchristlichte Milieu durchzusetzen. Die Familie muß deshalb wieder mehr in den Katechismusunterricht hineingezogen werden, muß das Werk des Katecheten unterstützen. Ist dies durch die Familie des Kindes nicht zu erreichen, so müssen Aktivisten oder gute, christliche Familien der Nachbarschaft dem Kinde den religiösen Rückhalt bieten. Die Kinder treffen sich dort in Gruppen, die auch später noch zusammenhalten, und der Katechet sucht sie in der Familie auf. Sie lernen dadurch wirkliche Christen ihrer Pfarre kennen, aber auch die Gastfamilie profitiert von solchen Zusammenkünften. Die Katechese wird dadurch in Anklang an das frühchristliche Katechumenat eine Angelegenheit der ganzen Pfarrgemeinde, die so zu einer Missionsgemeinschaft zusammenwächst. Von der Lösung sagt der Autor selbst, daß sie nicht einfach übertragbar ist. Doch enthält das Buch eine Fülle von Anregungen, wie auch bei uns der junge Christ besser auf das Leben vorbereitet werden soll und kann. *K. Pauspertl S. J.*

Yves M. J. Congar O. P., Le Christ, Marie et l'Église. 12° (107 S.). Brügge 1952, Desclée de Brouwer. — Das Büchlein vereinigt zwei Studien, die heutige theologische Fragen im Lichte des Dogmas von Chalcedon betrachten. Die erste zeigt, daß die abweichende Auffassung protestantischer Theologen von Maria und von der Kirche und ihrer Mitwirkung zum Werke des Heils bereits auf ein abweichendes Verständnis des christologischen Dogmas, näherhin der Tätigkeit der menschlichen Natur in Christus zurückgeht (9—53). Uns interessiert vor allem die zweite Studie, die auf Erscheinungen im Frömmigkeitsleben innerhalb der Kirche hinweist, in denen bei aller Rechtgläubigkeit des Bekenntnisses doch Gedanken mitschwingen, die auf eine unbewußte Hinneigung zu monophysitischen Vorstellungen zurückgeführt werden müssen (54—102); so wenn das innere Leben Jesu so dargestellt wird, als ob es nicht aus einer menschlichen Seele, sondern aus der göttlichen Natur hervorginge (56f); oder wenn man in deutlichem Kontrast zu paulinischen Texten glaubt feststellen zu müssen, daß Christus gegenüber, weil er eben doch Gott und Richter ist, mehr das Gefühl der Furcht am Platze sei und wir aus diesem Grunde unsere Zuflucht zu Maria nehmen müßten, die reine Barmherzigkeit ist (84ff); oder wenn man nur an einzelnen Vertretern der Kirche, nicht aber an der Kirche selbst Mängel und Grenzen anerkennt, während doch z. B. die Liturgie für die Kirche schlechthin

um Reinigung und Fortschritt betet (72f). Auch dafür daß man bei den Sakramenten oft allzu einseitig nur das *opus operatum* und die göttliche Wirkung betont, z. B. im Bußsakrament nur die Absolution (und viel weniger den Vorgang der Bekehrung), bei der Eucharistie nur die Wandlung (und viel weniger das „Danksagen" und die Opferhingabe von unserer Seite), sieht er die Erklärung in der gleichen Geisteshaltung (74f). Dabei zweifelt der Verf. nicht daran, daß die betreffenden Redeweisen auch richtig verstanden werden können, und daß manche auffallenden Formulierungen einer „théologie spirituelle" darin ihren Ursprung haben, daß man schon vorhandene echte religiöse Erfahrungen theologisch zu umschreiben sucht. Er ist aber vollkommen im Recht, wenn er demgegenüber betont, daß Einzelaspekte immer wieder nach dem Gesamtbild, wie es die Offenbarung bietet, ergänzt und berichtigt werden müssen (99f).

Jos. A. Jungmann S. J.

Christliche Besinnung. Eine religiöse Hausbibliothek, hrsg. von R. Guardini, H. Kahlefeld, F. Messerschmid. Bd. 1—5. Kl.-8° (163, 136, 136, 119, 131 S.). Würzburg 1950ff. Werkbundverlag. — Die Eigenart dieser „religiösen Hausbibliothek" ist genügend gekennzeichnet durch die Wahl ihrer Themen, die zwischen der Hl. Schrift und dem Fragen des heutigen gebildeten Menschen schwingen, und anderseits durch die Namen der Verfasser, die in den Beiträgen der einzelnen Bändchen wiederkehren: Betrachtungen von R. Guardini über biblische Gestalten unter irgendeinem überraschenden Gesichtspunkt, bohrende Untersuchungen zu einzelnen Schriftworten von H. Kahlefeld, Plaudereien um Pflanzen und Tiere in der Hl. Schrift von H. Hilger, theologische Erörterungen um Sakrament und christliches Leben von E. Walter; dazu von verschiedenen Autoren Erwägungen um Glaube, Gebet, Vorsehung, aber auch um Gestalten und Probleme aus der schönen Literatur, immer so, daß von einem scheinbar willkürlich gewählten Punkte aus weite Perspektiven gewonnen und echte Fragen beleuchtet werden. Durch den Ernst und die Ehrlichkeit des Fragens wie durch die Sorgfalt des Antwortens werden diese Bändchen vielen eine wertvolle Hilfe sein.

J.

Bernhard Brinkmann S. J., Kleines Katholisches Kirchenlexikon. Kl.-8° (318 S.). Kevelaer o. J. (1951), Butzon u. Bercker. Geb. DM 9.80. — Man könnte dieses kleine Lexikon mit den vielen Hunderten von Stichworten aus allen Gebieten der Theologie und des kirchlichen Lebens auch einen Katechismus nennen. Aber dieser Katechismus zeichnet sich aus durch eine erstaunliche Reichhaltigkeit und eine ebenso große Klarheit und Zuverlässigkeit der gebotenen Aufschlüsse. Außer den Fragen von Dogma und Moral sind besonders reichlich bedacht die kirchlichen Einrichtungen, die in den Alltag des Christen hineinreichen und so zum Fragen anregen: Kirchenrecht, Gottesdienst und Kirchengebäude, religiöse Genossenschaften, katholische Organisationen. Dem Buche ist innerhalb und außerhalb der Kirche die weiteste Verbreitung zu wünschen.

J.

Karl Becker und Maria Peter, Das heilige Vaterunser. Ein Werkbuch. 8° (VIII u. 329 S.). Freiburg 1951, Herder. — Ein wohltuendes und herzerhebendes Buch, wie man es sich schon lange gewünscht hat. Das einfache Licht des christlichen Grundgebetes, das die Frömmigkeit so vieler Generationen getragen hat, wird hier gebrochen durch das erklärende und betrachtende Wort großer Beter, Dichter und Denker aus allen Jahrhunderten und aus allen Völkern (auch nichtkatholische Autoren sind nicht ausgeschlossen) und so zu neuem, vielfarbigem Leuchten gebracht. Was die heutige Exegese zu bieten vermag, ist nicht vernachlässigt. Im ersten und zweiten Teil (1—46: historische Einleitung; 47—59: Das Vaterunser im Leben und Beten Jesu) ergreifen die Herausgeber selber das Wort. Es folgen die Abschnitte: „Das Vaterunser in der Liturgie der Kirche"

...d „Das Vaterunser als das Gebet im Leben der Christen". Den Hauptblock ...det der Schlußabschnitt (122–314): „Die Anrede und die sieben Bitten", ...jedesmal nach einer eigenen einleitenden Ausdeutung (die freilich mindestens ...m „Namen" Gottes [151f] konzentrierter sein sollte) der Perlenkranz der ...gewählten Texte ausgebreitet wird. Das Register gibt nähere Auskunft ...er die Herkunft der einzelnen Stücke. So kommt dem Werk auch wissen...schaftliche Bedeutung zu. Vor allem aber stellt es einen vorzüglichen Weg dar, ...s Gebet des Herrn für weitere Kreise aufzuschließen. *J.*

Edmund Pan, Katechetische Skizzen für die IV. Klasse der Hauptschule. ...Anschluß an den Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an den ...ks- und Hauptschulen Österreichs. 4 Bändchen. 8° (64, 91, 68 u. 84 S.). ...dling o. J. (1950), St. Gabriel. S 26.— **Derselbe, Katechetische Stunden...ilder für die Hauptschule.** 1. u. 2. Bändchen. 8° (112 u. 103 S.). Ebd. (1951). ...7.—. — Die Eigenart dieser Katechesen wird durch den Titel des erstge...nnten Werkes bezeichnet: es sind Skizzen im strengen Sinn — beinahe nur ...chworte; abgesehen von gelegentlichen Zitaten findet sich selten ein voll...ndiger Satz. Man kann also sagen, daß der Katechet jedenfalls zur persönlichen ...rmung des Stoffes gezwungen wird. Dafür wird ihm für die einzelnen Kate...esen ein verhältnismäßig reiches Material durch Einteilung und Unterteilung ...möglichst übersichtlicher Form dargeboten. Der Plan scheint auf ein voll...ndiges Katechesenwerk für die vier Jahrgänge der Hauptschule (= gehobene ...rm des 5. bis 8. Jahres der Pflichtschule) zu gehen. Denn die an zweiter Stelle ...annten „Stundenbilder", die in gleicher Weise gearbeitet sind, entsprechen ...m ersten Schuljahr. Einer inhaltlichen Beurteilung entziehen sich diese Skizzen, ...e sie den einzelnen Gedanken ja nur andeuten, nicht ausführen. Für viel...chäftigte Katecheten, die das Inhaltliche der Unterweisung schon völlig ...rrschen, mag auch dieses merkwürdige Werk als Behelf zu einer raschen ...rbereitung von Nutzen sein. *J.*

Emil Keller, Ecce homo. Fastenpredigten. 2. Aufl. 8° (120 S.). Paderborn ...2. Schöningh. — Der Verf. bietet hier zwölf Betrachtungen über das Leiden ...s, die von tiefem religiösem Ernst erfüllt sind. Sie zielen darauf ab, das ...spiel Jesu uns zur Nachahmung hinzustellen (selbst die Betrachtung über ...n Kreuzestod gipfelt in der Aufforderung, Weichlichkeit und Gaumenlust zu ...kämpfen). Auf den tieferen heilstheologischen Sinn dieses Zentralgeheimnisses ...eres Glaubens geht K. leider kaum ein. *W. Croce S. J.*

Not und Auftrag der Verkündigung. Eine Aufsatzreihe zur Predigt heute. ...g. von Josef Gerads. 8° (107 S.). Aachen 1950, Joh. Volk. — Diese Aufsatz...ihe beginnt mit der Feststellung, daß der moderne Mensch so gründlich anders ...worden ist, daß ihn die übliche Predigt kaum mehr erreicht, daß er aber ...noch nach dem Brot des Wortes Gottes hungert. Um in dieser Situation die ...re des Menschen durch die Predigt wieder auszufüllen, werden — und zwar ...t Recht — folgende Forderungen an den Prediger gestellt: er muß sich um ...ere Einfühlung in den illusionslos gewordenen Menschen von heute mühen; ...arf die Glaubensbereitschaft nicht mehr voraussetzen, sondern muß sie erst ...affen; er soll sich vor allem auf die Wesensstruktur des Wortes Gottes be...nen und die Heilsgeschichte mehr in den Vordergrund stellen, während die ...e Moralpredigt ruhig in den Hintergrund treten darf. *C.*

Liturgik

Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von ...o Casel O. S. B. Hrsg. von Anton Mayer, Johannes Quasten und Burkhard

Neunheuser O.S.B. 8° (392 S.). Düsseldorf 1951, Patmos-Verlag. — Das vorliegende Werk, das sich wie ein Gegenstück zu der Sammlung ausnimmt, welche 25 Jahre vorher Casel selbst mit einigen seiner Mitbrüder unter einem ähnlichen Titel (Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche, Münster 1926) herausgegeben hat, läßt erkennen, daß in dieser Zeit die Behandlung der Frage nach dem Kultmysterium bei allem Festhalten am Wesentlichen doch einen gewissen Wandel erfahren hat. So sucht man heute nicht mehr in dem Maß, wie es früher geschehen ist, die Mysterienthese durch die Parallelen zu den antik-heidnischen Mysterien zu erklären; man befragt, wie es ja auch richtiger ist, vor allem die Hl. Schrift und die Tradition. Der erste Beitrag dieser Aufsatzreihe gilt der klassischen Stelle Röm 6, 1–11, die Schelkle — wenn auch mit wenig befriedigendem Ergebnis — sowohl nach ihrer biblischen Vorgeschichte wie nach der Auslegung, die sie bei den Vätern gefunden hat, untersucht. H. A. Echle und J. Daniélou liefern den Nachweis, daß Clemens von Alexandrien und Gregor von Nyssa den Begriff des Kultmysteriums, wie Casel ihn faßte, wohl gekannt haben. Gregor sieht darin eine rituelle Nachahmung der alttestamentlichen Ereignisse und der geschichtlichen Taten Christi, die eine reale Teilnahme an dem verborgenen Inhalt dieser Geschehnisse und Taten bewirkt (92). Daniélou betont dabei mit besonderem Nachdruck, daß diese christlichen Mysterien mit den heidnischen Riten trotz mancher äußerer Analogien in ihrem Ursprung nichts zu tun haben. J. Hild führt diese Untersuchungen insofern weiter, als er zeigt, wie diese Tradition mit der Patristik durchaus nicht abgebrochen ist, sondern, wie Albertus Magnus durch seinen Liber de sacramento Eucharistiae beweist, auch noch im scholastischen Denken wenigstens in einer tiefer liegenden Schicht lebendig war. Deutlicher als früher kommt auch zum Ausdruck, daß es die Heilstat in ihrer ganzen Breite ist (Menschwerdung bis Parusie), welche im sakramentalen Geschehen Gegenwart erhält. Die Arbeiten von Schmaus und Tyciak heben vor allem die eschatologische Rücksicht hervor. Die übrigen Beiträge bleiben mehr am Rande, zeigen aber zum Teil sehr gut, wie der Mysteriengedanke auf den verschiedensten Gebieten des kirchlichen Lebens fruchtbar geworden ist oder fruchtbar werden kann. Besondere Beachtung verdient unter ihnen die Arbeit von P. Hendrix über die Ikon als Mysterium. sie erschließt uns nicht nur das Verständnis der östlichen Frömmigkeit, für die Ikonen mehr sind als Bilder, weil die überirdische Herrlichkeit in ihnen eingefangen ist; sie läßt uns auch die Verarmung spüren, die unsere abstrakt-rationalistische Art dem abendländischen Denken gebracht hat. Die eigentlichen Kontroversfragen (wie über die Seins- und Gegenwartsweise des Kultmysteriums) werden in der Sammlung nicht berührt. Das mag im Hinblick auf den Zweck der Arbeit, die eine Festschrift und nicht eine Streitschrift werden sollte, geschehen sein, besonders da die Kontroverse von Seiten der Gegner oft mit großer Verständnislosigkeit geführt worden ist; anderseits ist das doch bedauerlich, weil auf diesem Gebiet noch manche Fragen zu klären wären und Schrift und Tradition noch lange nicht hinreichend dafür herangezogen sind.

W. Croce S. J.

Jean Daniélou, Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise (Lex orandi 11). 8° (477 S.). Paris 1951. Editions du Cerf. — In diesem Buch setzt D. seine verdienstlichen Bemühungen fort, uns das typologische Verständnis des AT zu erschließen, das für das Leben und die Liturgie der alten Kirche so bedeutsam war und das uns so sehr abhanden gekommen ist. Und zwar gibt D. eine wohlgerundete Darstellung der Gedanken und Deutungen, die die Väter entwickeln zur Erklärung des sakramentalen Zeichens und der liturgischen Ausgestaltung der Initiationssakramente (1. Teil) und zur Begründung der christlichen Feste einschließlich des Sonntags (2. Teil). Die Hauptquelle sind die katechetischen Schriften, vor allem die mystagogischen

atechesen aus dem 4. 5. Jh. Doch reichen die verstreuten Angaben der vorausgehenden Zeit aus, um die Kontinuität der wesentlichen Deutungen zu beachten und ihre Herkunft von der Urkirche deutlich zu machen. Der Untertitel s Buches ist also berechtigt: zumal die biblische Lehre von den Sakramenten ält hier einen authentischen Kommentar. Auch die sakramentalen Typen s NT, besonders des Johannesevangeliums, auf die Cullmann mit so großem achdruck hingewiesen hat, und die Hochzeitsparabeln, die von den Vätern akramental gedeutet werden, sind herangezogen. Es ist ein farbiges, oft überaschendes Bild, das so gewonnen wird; vgl. etwa die Typologie um den Durchzug durch das Rote Meer oder um Melchisedech (wobei die Vermutung, daß s Vorbild vielleicht für die Wahl der eucharistischen Gestalten maßgebend ewesen sei, doch etwas weit geht, S. 198) oder die patristische Auslegung von 22 auf Taufe und Eucharistie (wo noch das *hunc praeclarum calicem* unseres anons auf den *calix praeclarus* der bisherigen Psalmenübersetzung anspielt, 248f). Ähnlich lehrreich sind die Ausführungen des zweiten Teils zur Auffasung des Sonntags als achter Tag, die als genuin christlich (nicht von der Gnosis egleitet)" erwiesen wird (348ff), und denen noch ein Kapitel über die eschatoogischen Spekulationen der Väter um den achten Tag beigegeben ist (255—387).

Jos. A. Jungmann S. J.

Ambroise de Milan, Des Sacrements. Des Mystères. Texte établi, traduit et noté par Bernard Botte O.S.B. (Sources Chrétiennes 25). Kl. 8° (139 S.). ris 1950. Editions du Cerf. — Die beiden Fassungen der mystagogischen atechesen des Mailänder Kirchenlehrers werden hier in einer sorgfältigen und ebervollen Ausgabe einem weiteren Publikum dargeboten. Die Einleitung –32) gilt besonders der literarkritischen Beurteilung von De sacramentis, as dank besonders den voneinander unabhängig geführten Untersuchungen von Faller (in dieser Zeitschrift 1929 u. 1940) und R. H. Connolly (Oxford 1942), ohl endgültig als Werk von Ambrosius erscheint. Gegenüber der Annahme, aß wir in dieser Schrift das Stenogramm der lebendigen Rede des Bischofs or uns haben, neigt B. eher dazu, darin die Skizze des in De mysteriis vorgenden eigentlichen Werkes zu erblicken (17f). B. bietet sodann von beiden chriften einen auf Grund der wichtigsten Hss verbesserten lateinischen Text it eingehendem Apparat und dazu eine französische Übersetzung, die von ungiegeschichtlichen Anmerkungen begleitet ist. Bis die Textausgabe von Faller im CSEL erscheint, wird man sich an diese Ausgabe halten müssen. *J.*

M. Steinheimer O.F.M., Die δόξα τοῦ θεοῦ in der römischen Liturgie (Münchener theol. Studien II. 4). 8° (XIII u. 117 S.). München 1951, Zink. M 10,—. — Unter dem etwas fremd klingenden Titel verbirgt sich die sehr achenswerte Klarstellung eines Grundbegriffes aller Liturgie, gerade insofern ese Kult, Gottesverehrung sein will. Es handelt sich um jenes Prädikat im ottesbegriff, den das AT mit *kabod* ausdrückt und das in den altlateinischen ibelübersetzungen entweder, das Lichtmotiv betonend, mit *claritas* und *gloria* er, das Machtvolle hervorhebend, mit *majestas* wiedergegeben wird (15ff), ährend Hieronymus *gloria* bevorzugt. Die Annahme liegt nahe, daß diese rmini auch in der römischen Liturgie aus dem biblischen Sprachgebrauch verstehen sind. Auch eine Reihe verwandter Begriffe (*magnificentia, splendor, apparere, dextera Dei*) werden von St. auf biblische Grundlagen von ähnlichem ehalt, z. T. (*Deus omnipotens, Dominus, agnus*) auf solche aus der Apokalypse rückgeführt. Es wird so eine offenkundige Vertiefung dieser Begriffe erreicht: *oria* ist viel öfter, als man es zunächst vermutet, die objektive „Herrlichkeit" ottes, z. B. auch im *Gloria Patri*, das St. indikativisch (nicht konjunktivisch, ie wir es gewohnt sind) ergänzt und wohl zutreffend wiedergibt: „Herrlich ist ott der Vater ..." (58). Der Zusammenhang mit dem biblischen Sprachgebrauch hätte u. a. gerade bei dieser Doxologie überzeugender gemacht werden

können durch den Hinweis auf analoge Formeln in der griechischen Liturgie, wo das Fortleben der biblischen Termini noch deutlicher ist. Daß manchmal nur Wahrscheinlichkeit erreicht werden kann, z. B. für die Gleichung (des immerhin schon dem klassischen Latein angehörigen) *omnipotens* = παντοκράτωρ = „mächtig des Alls" (82), liegt in der Natur der Sache. Da und dort dürfte eine Behauptung etwas voreilig sein (85: die Erörterung des *Domine sancte*; 86: die Zurückführung des *per dominum nostrum* erst auf die Apokalypse statt schon auf Paulus). Is 6, 3 (*Pleni sunt coeli*) hätte doch etwas mehr Aufmerksamkeit verdient. Als Ganzes ist das Buch eine vortreffliche Arbeit, zumal es auch in der Einzeluntersuchung nie die großen Gesichtspunkte aus dem Auge verliert. Man kann hier wieder lernen, was anbeten heißt. *J.*

Walter Dürig, Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie (Münchener theol. Studien II, 5). 8° (XX u. 190 S.). München 1952, Zink. — Wer heute Übersetzungen von liturgischen Texten miteinander vergleicht, wird bald feststellen, daß darin noch viel subjektives Meinen die Lücken eines sicheren Verständnisses ausfüllen muß. Zu einer irgendwie ähnlichen Bearbeitung der liturgischen Sprache, wie sie für die biblische Sprache etwa in Kittels Wörterbuch zum NT gereift ist, ist es zwar ein weiter Weg, aber Arbeiten wie die vorliegende müßten dazu die Bausteine abgeben. D. beginnt mit dem außerliturgischen Gebrauch von *εἰκών, imago*, besonders bei den Vätern, und hebt dann aus der Liturgie, oft unter eingehender Erörterung einzelner Beispiele vor allem aus den Sakramentaren, als nähere Ausprägung des Begriffes neben der zunächstliegenden Bedeutung „Abbild" diejenige hervor, bei der das Bild nicht nur Nachbildung eines Vorbildes, sondern Ausstrahlung des darin gegenwärtigen Urbildes ist, wie das der orientalischen Ikonenfrömmigkeit (65ff), aber irgendwie auch jeder religiösen Bilderverehrung entspricht (178). Der Ausdruck wird verwendet für die Gottebenbildlichkeit des Logos, besonders häufig aber für die des Menschen, besonders des ersten Menschen nach Gen 1, 26 (die in der Dogmatik vielfach als Väterexegese angenommene ausdrückliche Unterscheidung von natürlichem „Bild" und übernatürlichem „Gleichnis" fehlt bei den lateinischen Vätern ebenso wie in der Liturgie und findet sich fast nur bei Irenäus; 85ff. 111f), und zwar wird diese Ebenbildlichkeit zunächst von der Seele ausgesagt, doch so, daß öfter auch der Leib in sie einbezogen und von ihr durchformt erscheint (143ff). Angesichts der Tatsache, daß aufhellende Feststellungen öfter gerade aus späten und vor allem aus den blumenreichen und darum ergiebigeren gallikanischen Texten gewonnen werden, drängt sich allerdings die Frage auf, ob es möglich ist, die Sprache der (lateinischen) Liturgie ohne weitere Unterscheidung festzustellen, und ob nicht einzelne Schichten noch mehr mit dem entsprechenden patristischen Hintergrund zusammengeschaut werden müßten. Begreiflicherweise kann das Buch keine leichte Lektüre sein, da es fast ganz der Analyse von einzelnen Texten gewidmet ist. Immerhin wäre es vielleicht möglich gewesen, dem Leser durch die Druckgestaltung mehr entgegen zu kommen, und eine Synthese etwa in der Art eines wohlgebauten Lexikonartikels hätte ihm die Reichhaltigkeit des Gewonnenen noch stärker zu Bewußtsein gebracht. *J.*

Eduard Stommel, Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe (Theophaneia 5). 8° (112 S.). Bonn 1950, Hanstein. — In der vorliegenden Untersuchung weist der Verf. nach, daß vom heutigen Formular der Taufwasserweihe nur ungefähr das erste Drittel auf altrömische Überlieferung zurückgeht, während alles übrige (von *unde benedico* an) in späterer Zeit aus dem Bestand der gallikanischen Liturgie hinzugefügt worden ist. So ist auch die Geistepiklese, die heute den Höhepunkt der ganzen Handlung darstellt, nicht römischen, sondern gallikanischen Ursprungs. Auch von den begleitenden Riten ist nur die

Einsenkung des Lichtes altrömischer Brauch, die Zeremonie der Hauchung wie die Beimischung der hl. Öle geht auf gallikanisches Brauchtum zurück. In der Osterkerze sieht S. ausschließlich ein Lichtsymbol; ihre Deutung als Lebensbaum (Bauerreiss) sowie die These Useners, nach der wir in der Einsenkung der Osterkerze nichts anderes als eine Reminiszenz an einen antiken Fruchtbarkeitsritus (Osterkerze als Phallus gedeutet) zu erblicken hätten, wird durch die beigebrachten Beweise endgültig entkräftet. Von praktischem Wert ist die überaus einleuchtende Erklärung des Hauchzeichens in der Form des Ψ. Wie S. beweist, handelt es sich hier nicht um den griechischen Buchstaben (Psyche ist nicht Pneuma und kann infolgedessen nicht auf den Hl. Geist gedeutet werden), sondern lediglich um die schematische Angabe der dreifachen Richtung, in welcher über das Taufwasser gehaucht werden soll (ähnlich wie bei der Inzensierung einer Gruppe von Personen der erste Ictus gegen die Mitte, der zweite nach links und der dritte nach rechts geführt wird). Die Darstellung ist bei aller Kühnheit (z. B. in der Rekonstruktion der Geschichte des Textes) sehr sorgfältig und gründlich gearbeitet. *W. Croce S. J.*

Eduard Eichmann, Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Klaus Mörsdorf (Münchener theol. Studien III. 1. 8° (X u. 61 S.). München 1951, Zink. — Diese Arbeit, die der bekannte Rechtshistoriker E. in den letzten Jahren seines Lebens in Angriff genommen hatte, konnte von ihm leider nicht mehr vollendet werden. Das wesentlichste Material war aber doch schon soweit verarbeitet, daß Klaus Mörsdorf das Manuskript so, wie er es im Nachlaß vorfand, nur mit Ergänzung der öfter noch fehlenden Belege, herausgeben konnte. Die Darstellung ist freilich etwas zerrissen, gibt uns aber doch einen genauen Einblick in die Entwicklung, welche der Ritus der Papstkrönung vom Ausgang des 6. Jh. bis in das hohe Mittelalter hinauf erfuhr. Während der Liber diurnus (6. Jh.) nach vollzogener Weihe nur die Überreichung des Palliums und die Besteigung der Cathedra vorsah, kam vom 8. Jh. an nach und nach auch die Krönung mit der Tiara, die Bekleidung mit der kaiserlichen Chlamys und die Übergabe des Zepters hinzu. So haben wir hier ein Stück Liturgiegeschichte vor uns, in dem sich der Kampf, den die Kirche in dieser Zeit um ihre Freiheit führte (zum Teil auch mit sehr fragwürdigen Mitteln), deutlich widerspiegelt. *Cr.*

Johannes Baur, Die Brixner Synode von 1318 in ihrer liturgiegeschichtlichen Bedeutung (Sonderdruck aus der „Festschrift zur Feier des zweihundertjährigen Bestandes des Haus-, Hof- und Staatsarchivs Wien" II, Wien 1952). 4° (28 S.). Sonderdruck im Selbstverlag des Verf. (Brixen, Seminargasse 1). — Von den alten Brixener Synoden sind diejenigen des 15. Jh. durch G. Bickell bekanntgemacht worden (1880). Baur bietet hier mit allem Zubehör die Textedition der bedeutsamen Synode von 1318, deren Verordnungen in einer einzigen Handschrift erhalten sind. Einzelne der 47 Kapitel sind aus dem Lateranense IV. übernommen. Die eigenen Bestimmungen befassen sich mit der Lebensführung der Kleriker, der Verwaltung der Sakramente und zu einem großen Teil mit liturgischen Gegenständen. Diesen hat B. einen gründlichen Kommentar gewidmet, mit dem sie in den Zusammenhang der Liturgiegeschichte eingeordnet werden. Es findet sich darunter manche bemerkenswerte Vorschrift: die Einführung der Kommunionpatene (c. 25), Arbeitsruhe an Feiertagen schon von der ersten Vesper an (c. 18); in jeder Pfarre soll außer der täglichen Messe auch Mette und Vesper gehalten und dazu jedesmal geläutet werden, ebenso wie zur Wandlung und *ad Nonam* (das heutige Mittagläuten) (c. 3). Am Anfang und am Ende der Messe macht der Priester eine dreimalige Kniebeugung (ebd.), ein sonst nicht nachweisbarer Brauch. *Jos. A. Jungmann S. J.*

Louis Thomassin, Über das göttliche Offizium und seine Verbindung mit dem inneren Gebet. 8° (194 S.). Düsseldorf 1952, Patmos-Verlag. — Wenn wir heute bemüht sind, die Gläubigen durch rationale Erschließung der liturgischen Texte und Formen zum Beten mit der Kirche zu führen, so sehen wir hier einen Meister des Gebetes vom entgegengesetzten Endpunkt her auf uns zukommen. Th. (gest. 1695), dessen Schrift die Benediktinerinnen von Eichstätt hier deutschen Lesern zugänglich machen, lehrt uns: Wo der Wille zum Gebet vorhanden ist, kann er überall Nahrung finden, auch in unverstandenem Wort (bes. 69ff). Es gibt tatsächlich ein inneres Beten, für das Worte nur eine unwesentliche Umkleidung sind, und ohne Zweifel war dem älteren Mönchtum mehr daran gelegen, im Sprechen heiliger Worte und vor allem der Psalmen den Gebetswillen auszudrücken als diese Worte zu verstehen. Immerhin spricht Th. auch eindringlich von der Schriftlesung als Grundlage. Daß die zahlreichen Vätertexte, mit denen das Idealbild der älteren Gebetspraxis gezeichnet ist, manchmal recht frei zitiert und nicht immer glücklich interpretiert sind, braucht in diesem Zusammenhang nicht zu stören. Für Menschen mit einem schon hochstehenden Gebetsleben werden die Gedankengänge des frommen Oratorianers eine wertvolle Förderung sein — anderen mögen sie wenigstens zum Bewußtsein bringen, worauf es letztlich ankommt. *J.*

Theodor Klauser, The western Liturgy and its history. Some reflections on recent studies. Translated by F. L. Cross. 8° (63 S.). London 1952, Mowbray (28, Margaret street, W. 1). — Es war ein guter Griff, die meisterliche Übersicht über die „Abendländische Liturgiegeschichte", die Kl. 1943 in einem Feldunterrichtsbrief und 1944 in einem Heft für kriegsgefangene Studenten geliefert hat, als besondere Schrift einem weiteren, nun auch außerdeutschen Kreis zugänglich zu machen. Diese Schrift leistet nämlich auf engem Raume zweierlei: Indem sie die Hauptperioden der Entwicklung durchgeht, macht sie zugleich in lichtvoller Darstellung mit dem Fortschreiten der liturgiegeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte bekannt. Es war unvermeidlich, daß einzelne Hinweise einer solchen Gesamtbetrachtung (z. B. S. 21f der von einem Riß zwischen Liturgiesprache und Volkssprache im Rom des 2./3. Jh.) hypothetischer Natur waren und vom Verfasser vielleicht nicht mehr vertreten werden. Das ganze muß als eine treffliche erste Einführung in die Liturgiewissenschaft bezeichnet werden. *J.*

Joseph Gajard O.S.B., La Méthode de Solesmes. Ses principes constitutifs, ses règles pratiques d'interprétation. 8° (94 S.). Paris-Tournai-Rom 1951, Desclée. — Die Vorträge, die G. auf dem amerikanischen Kongreß für Kirchenmusik in Mexiko im November 1949 gehalten und in der Revue Grégorienne 1950 veröffentlicht hat, liegen hier in Buchform vor. Wie kein anderer war der Magister chori von Solesmes berufen, in das Wesen der dort gepflegten Choralauffassung einzuführen. Ganz im Geiste seines Vorgängers Mocquereau entwickelt er kurz die Theorie: nicht mensurierter, sondern freier und zwar musikalischer Rhythmus entspricht der Eigenart des Chorals. Dann „rhythmische Präzision": in diesem Wort ist alles enthalten, auch eine gewisse Grenze; Ziernoten und Sologesang treten in Solesmes in den Hintergrund. Der rhythmische Iktus ist unabhängig von Stärke und Wortakzent. Auf diesen Grundlagen baut sich die Praxis auf. Hier teilt G. alles mit, was er in jahrelanger Erfahrung sich erarbeitet hat. Es sind kostbare Winke über die Feinheiten der rhythmischen Technik und des Vortragsstils. Die allgemeinen Kenntnisse werden vorausgesetzt, es geht um die „Spezialitäten": Ausführung von Iktus und Wortakzent, Spitzentönen, Dehnungsepisem und ähnlichen Besonderheiten. Alles muß durchdrungen sein von Leben und Geist; so erhält die gregorianische Kunst ihre Vollendung, sie wird zum Gebet. Wenn nur die Praxis diesem Ideal mehr

ntspräche! G.s Schrift sollte, gerade weil sie so kurz und tief das Wesentliche agt, allen Chorleitern, gegebenenfalls in Übersetzung, in die Hände kommen!
H. Pohl S. J.

Corbinian Gindele O.S.B., Lebendiger Choral. Kl.-8° (215 S., mit vielen Notenbeispielen). Regensburg 1951, F. Pustet. DM 7.—, geb. DM 9.50. — Der Titel kündet klar das Programm an, zu dessen Durchführung der Verf. die Wege weisen will. Wer meinen wollte, daß G. da nichts Neues sagen könne, wird beim Studium des Buches bald eines anderen belehrt. Nach der kurzen grundlegenden Einführung in den Choral beginnt die Reihe der durchaus originell gehaltenen Kapitel über Stimme, Rhythmik, fruchtbare Analyse und lebendigen, stilechten Ausdruck und schließlich über das Dirigieren. Im Abschnitt über die Stimme werden auch die Hauptgesetze der lateinischen Lautlehre behandelt. Besonderen Nachdruck legt G. auf die Pflege des Sologesanges und, damit zusammenhängend, auf die Ausführung der Ziertöne; da wird die hohe Kunst, wie uns die Handschriften bezeugen, wirklich einmal ernst genommen. Auffällig ist die Behandlung des Salicus; ob sie sich z. B. gegenüber Sunol (Introd. à la Paléogr. Music. Grég., Paris 1935, 497 ff) halten kann, möchten wir bezweifeln. Einen erfreulichen Fortschritt in der Richtung auf eine einheitliche Praxis hin bedeuten die Ausführungen über die Wortakzentsilbe ohne Iktus; wenn auch eine kleine Differenz in der theoretischen Fassung bleibt, so deckt sich doch die hier empfohlene Praxis weitgehend mit der von Solesmes. Ähnliches gilt von der Darlegung des Rhythmus: eine wohltuende Weite, die die verschiedenen Meinungen anhört, mit sachlicher Begründung das Beste auswählt und dabei auch — Freiheit läßt und so zum Ausgleich der oft unnötig zugespitzten Gegensätze beiträgt! Reiche Erfahrung verraten die Anweisungen über den lebendigen Ausdruck. G. geht auf fein erfühlte praktische Einzelheiten ein, packt auch mutig Streitfragen an, die längst auf Lösung warten, und wagt es, gegen verbreitete Meinungen eine eigene Ansicht zu vertreten. Kurz gesagt, hier wird in gedrängter Form viel geboten, was man anderswo vergeblich sucht. *P.*

Rituale Romanum Pauli V. iussu editum, Pii XII. auctoritate ordinatum et auctum. Ed. typica. 12° (VII, 878 u. 97 S.). Rom 1952, Typis Polygl. Vat. 2.90. — Das Rituale Romanum nennt sich in dieser neuen offiziellen Ausgabe *ordinatum et auctum*. Es ist neugeordnet vor allem durch die Einreihung mancher Stücke des bisherigen Anhangs in den Hauptteil, vermehrt um einige bereits in den Acta Ap. Sed. veröffentlichte und andere bisher weniger bekannte oder auch neue Segnungen und Erlässe, wie z. B. die willkommene *Benedictio conjugum post 25 vel 50 annos in Matrimonio transactos*, um den am 12. März 1947 approbierten *Ritus benedicendi linteum ex lino vel cannabe confectum, quod ex speciali Indulto Apostolico loco Petrae seu Altaris portatilis in regionibus Missionum adhiberi valeat*: ein Seitenstück zu dem Antiminsion der Griechen. Kleinere Änderungen bzw. Ergänzungen betreffen die Rubriken über die Berührung des Täuflings mit Speichel, über die Anzeichen von Besessenheit (statt *vi atra bili vel morbo aliquo* heißt es jetzt *morbo aliquo, praesertim ex psychopathicis laborant*), über die Art und Weise, wie beim eigentlichen (d. h. ununterbrochenen) 40stündigen Gebet die Expositio und Repositio mit der schon von der Ritenkongregation am 7. (richtig: 27.) April 1927 vorgeschriebenen Votivmesse des SS. Sacramento vorgnommen werden muß, und zwar auch dort, wo im übrigen die von der Instructio Clementina (die nur für Rom verpflichtenden) Normen nicht eingehalten werden. Die Psalmen werden in der neuen Übersetzung geboten. Der Wunsch, es möchten beim Abschnitt über die hl. Eucharistie auch die verschiedenen Dekrete über die von der Enz. „Mediator Dei" so empfohlenen sakramentalen Segensandachten, soweit sie verpflichtenden Charakter haben, zusammengefaßt dargeboten werden, ist in dieser Ritualeausgabe noch nicht erfüllt. Auch der Wunsch, die im neuen Ordo Sabbati Sancti für die Präfation

der Taufwasserweihe angegebene Interpunktion: *Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus* überall, wo diese Wortgruppe Verwendung findet, also auch in den Orationen, durchgeführt zu sehen, harrt noch der Erfüllung.

J. B. Umberg S. J.

Aszetik und Mystik

Meister Eckhart, Vom mystischen Leben. Eine Auswahl aus seinen deutschen Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und eingeleitet von Maria Bindschedler (Sammlung Klosterberg). Kl.-8° (87 S.). Basel o. J. (1951), Schwabe. — Bei dieser guten Übersetzung möchten wir vor allem das ehrliche Bemühen hervorheben, der spekulativen Trinitätsmystik Eckharts gerecht zu werden. Es muß, zumal angesichts der Anmerkungen, anerkannt werden, daß dies auch gelungen ist. Weniger kann man mit der Einleitung einverstanden sein. Eckhart ist ein katholischer Mystiker, der selber stets unbedingt auf dem Boden der überlieferten katholischen Glaubenslehre stehen wollte. Was er darum unter Mystik versteht, ist, wenn man es schon nicht aus seinen Schriften erheben kann, von katholischen Autoren herzunehmen. Im besonderen mögen zwei Punkte angemerkt sein. Kein katholischer Mystiker wird je einen Gegensatz zwischen Dogma und Mystik erblicken. Ja gerade die vollste Übereinstimmung zwischen Dogma und Mystik ist eines der entscheidenden Kennzeichen für die Echtheit der Mystik (11: „Relativierung ... Auflösung, ins Fließen bringen der sonst für starre Wahrheiten gehaltenen Begriffe der Schule ..."). Dann: die Begriffsbestimmung der Mystik (5) „Vereinigung mit dem Absoluten" ist zu allgemein. Vorausgesetzt, daß „absolut" hier vom persönlichen Gott verstanden wird, (ein das und es kann nie ein wahres religiöses Verhalten fundieren) ist die Vereinigung mit Gott das allgemeine Ziel der Religion schlechthin. Mystik besagt das erfahrungsmäßige Innewerden Gottes, und dazu gibt es kein Streben, auch streng genommen keine Vorbereitung, sondern das schenkt Gott wem er will.

V. Naumann S. J.

Edith Stein, Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce. Gr.-8° (VIII u. 300 S.). Löwen 1950, Nauwelaerts (Freiburg, Herder). Geb. ca. S 131.—. Subscript. S 114.—. — Wir haben es hier mit dem letzten, unvollendeten Werk der großen Frau zu tun. Im Nachwort berichten uns die beiden Herausgeber P. Fr. Romaeus Leuven O.C.D. und Dr. L. Gelber (Archivar des Husserl-Archivs) über die Rekonstruktion des geretteten Nachlasses (283—293), die Entstehungsgeschichte (293—295), die Zeit der Abfassung (293; die letzten 10 Monate vor ihrem Tod), über Aufbau und Zielsetzung des Werkes (284). Die beiden ersten Teile: Kreuzesbotschaft und Kreuzeslehre, sind von der Autorin durchkorrigiert, gegliedert und verbessert worden; am dritten Teil, der Kreuzesnachfolge, konnte diese Arbeit nicht mehr geschehen. Über ihre Absicht berichtet uns die Autorin im Vorwort: Nimmt die Kraft einer heiligen Seele die Glaubenswahrheiten in der Weise auf, daß sie sich durch das Aufgenommene leicht und freudig prägen und leiten läßt, so wird sie zur Wissenschaft der Heiligen; wird das Geheimnis vom Kreuz die innere Form, dann wird sie zur Kreuzeswissenschaft (4f). Das ist beim hl. Johannes vom Kreuz der Fall. Der 1. Teil, Kreuzesbotschaft, macht uns damit bekannt, wo, wann und wie der Heilige vom Kreuz gehört hat, daß er diese Lehre aufnehmen und sie sich in ihm entfalten, d. h. zur Kreuzeswissenschaft ausprägen konnte (9—27). Der 2. Teil, Kreuzeslehre, unternimmt es, aus dem gesamten Schrifttum des Heiligen eben diese Kreuzeslehre zu erheben. Das geschieht in einer eindringenden Analyse des gesamten Schrifttums des Heiligen, unter Heranziehung der einschlägigen Fachliteratur. Die Gedichte des Heiligen (Aufstieg, Lebendige Liebesflamme, Geistlicher Gesang) werden in einer neuen Übersetzung (neben dem spanischen Urtext)

gegeben. Das vom Heiligen bevorzugte Bild der Nacht gibt gleich am Anfang Gelegenheit, in phänomenologischer Analyse sich über die Tragweite dieses „symbolischen Bildes" und dessen Verhältnis zum „Wahrzeichen des Kreuzes" klar zu werden (32—36). Es überrascht uns nicht, wenn die Autorin sich nicht mit der treuen Wiedergabe des Inhaltes begnügt, sondern einmal zu kontroversen Fragen eindeutig Stellung bezieht — so hat sie Gewißheit darüber, an wen der Heilige sich vor allem wendet: er will die Seelen „bei der Hand führen" auf einem Scheidewege, auf dem Übergang von der Betrachtung zur Beschauung (31). Die Überzeugung von der wesentlichen Übereinstimmung zwischen Theresia und Johannes verwendet sie zur Lösung der Frage von der artgemäßen Verschiedenheit des Innewohnens Gottes im gewöhnlichen Gnadenleben und in der mystischen Vereinigung (154. 156). Dann aber setzt E. Stein das philosophische Wissen und Forschen ihres ganzen Lebens (dessen vornehmstes Ziel die Erkenntnis der menschlichen Persönlichkeit bildete) ein, um zu versuchen, über den hl. Johannes vom Kreuz hinaus (der ja nur für praktische Zwecke schrieb, dem die wissenschaftliche Erhellung vieler Fragen ganz nebensächlich ist) durch die vom Heiligen gebotenen Erfahrungserkenntnisse zu ergänzenden theoretischen Erkenntnissen zu gelangen. So untersucht sie die Bedeutung der Ausdrücke Geist und Leben beim Heiligen (98f); gibt sich Rechenschaft über das Verhältnis von Glaube und Beschauung; Beschauung und Leiden Christi (164f); sie bietet eine Theorie der Freiheit, als des Wesenskerns der menschlichen Seele, wohl das Schönste und Tiefste an eigener Fortentwicklung der vorgefundenen Gedanken (144). Der dritte, als Fragment bezeichnete Teil schildert uns die Früchte der Kreuzesliebe im Leben des Heiligen (243), zeigt also die Verwirklichung der Kreuzesbotschaft. — Diese Studie ist gewiß ein würdiges Denkmal, das die große Tochter dem großen Vater zur 400. Wiederkehr seines Geburtstages gesetzt hat, und ein erschütterndes Denkmal; sollte sie doch, noch vor Vollendung des Werkes, als Opfer der nationalsozialistischen Judenverfolgungen auch in der Tat die Kreuzeslehre ihres heiligen Vaters bis zum Opfer ihres Lebens vollenden. *N.*

Hieronymus Mahieu, Probatio caritatis. 5. verb. Aufl. 8° (XIX u. 514 S.). Brügge 1948, C. Beyaert. bFr. 150.—. — Dieses sehr praktische und solide aszetische Handbuch priesterlicher Aszese und zugleich Betrachtungsbuch die für die Betrachtung vorgesehenen und geeigneten Abschnitte sind mit fetten Randnummern bezeichnet) wünschten wir von jedem Priesteramtskandidaten eifrig studiert. Der Titel: *Probatio caritatis* (= Einübung der Liebe), gibt den einfachen und doch so fruchtbaren Grundgedanken an: die übernatürliche Gottes- und Nächstenliebe ist das Wesentliche in jedem Christenleben, umso mehr in jedem Priesterleben. Über die Gliederung des Stoffes mag man oft anderer Meinung sein. Entscheidend ist, daß die Entwicklung der Lehrpunkte Gelegenheit gibt, die wichtigsten Forderungen priesterlichen Vollkommenheitsstrebens zu erörtern. Das geschieht nicht in einer trockenen, schulmäßigen Art, sondern voll Salbung, eindringlich, gelegentlich auch mit Hinweisen für die seelsorgliche Praxis (z. B. 363: Alkoholismus). Die Abhandlung stützt sich hauptsächlich auf zwei Werke: auf die entsprechenden Quästionen der II^a II^{ae} des hl. Thomas (q. 23—46) und auf den Theotimus (Traité de l'amour de Dieu) des hl. Franz v. Sales. Außerdem sind besonders die aszetischen Veröffentlichungen von Bischof Waffelaert ausgiebig herangezogen. Die Art und Weise der Darstellung ist für die jungen Theologen, für die dieses Buch gedacht ist, zugleich eine praktische Anleitung, wie wissenschaftliche dogmatische Abhandlungen (II^a II^{ae}) für das persönliche Beten ausgewertet werden können. Dadurch werden sie ja erst innerster Besitz, und in weiterer Folge nutzbar für die lebendige Lehrverkündigung auf der Kanzel. Außer dem alphabetischen Sachverzeichnis wünschte man sich auch ein Autorenverzeichnis. *N.*

Erzbischof Georges Grente, Die Herrlichkeit der Sakramente, übers. von J. Brinktrine. 8° (296 S.). Paderborn 1951, Schöningh. DM 8.80. — Eine Laiendogmatik über die Sakramente — zuerst die grundlegendsten Teile aus der allgemeinen Sakramentenlehre mit den allernotwendigsten Voraussetzungen aus der Gottes-, Erlösungs- und Gnadenlehre (11—87), dann die sieben Sakramente im einzelnen (88—291). Steht auch vornehmlich die Belehrung des Lesers im Vordergrunde, so ist doch der aszetisch-pastorelle Gesichtspunkt unverkennbar. Der Verf., Bischof von Le Mans und Mitglied der Academie française, zeigt sich im vorliegenden Buche als ein gründlicher Theologe, als erfahrener Seelsorger und als ein hervorragender Stilist und Kenner der französischen Literatur. Vom dogmatischen Standpunkte ist nur darauf hinzuweisen, daß das Dekret über die Erweiterung der Firmgewalt an Pfarrer noch nicht herangezogen ist (125f), ebenso konnte bei der Erwähnung des Brauches der Erneuerung der Taufgelübde (115) auf die Neuordnung durch Pius XII. nicht hingewiesen werden; ferner wird man dem Verf. nicht beistimmen, wenn er sagt, daß Gott den Sündenfall der Stammeltern nur durch Preisgabe der menschlichen Freiheit hätte verhindern können (146f). Unter pastoraler Rücksicht ist zu sagen, daß der Blick auf die französischen Verhältnisse naturgemäß stark hervorsticht; daß bei der Ehe die Sittlichkeit der periodischen Enthaltung mit keinem Worte erwähnt wird, ist sicher ein Mangel. Was die sprachliche Seite anlangt, hat sich der Übersetzer redlich bemüht, die stilistischen Vorzüge zu wahren, was ihm natürlich nicht durchgängig gelungen ist. Die Form der Konversation, nach dem Vorbild des hl. Franz v. Sales gewählt, dürfte dem französischen Geschmack mehr entsprechen als dem deutschen.

F. Lakner S. J.

Josef Hammer, Die Erdenjahre unseres Herrn Jesus Christus. 2 Bde. 8° (VIII u. 328, VI u. 376 S.). Freiburg 1951, Herder. — Im ersten Band werden die Jugend Jesu und sein Wirken in Galiläa behandelt, im zweiten Band die Tätigkeit in Judäa, das Leiden und die Auferstehung. Die Darstellung ist aus Studium und Gebet entstanden, verarbeitet Gedankengut Pickls, Willams und Dillersbergers und versucht durch eine Art Evangelienharmonie in das Leben und in den Geist des Herrn einzuführen. Das Werk ist erbaulichen Charakters und für gläubige Seelen bestimmt. Wer aus der Problematik unserer Zeit heraus zu diesem Leben Jesu greift, wird weniger auf seine Rechnung kommen.

R. Gutzwiller S. J.

Richard Gutzwiller, Meditationen über Matthäus I. 12° (253 S.). Einsiedeln 1951, Benziger. Geb. sFr 8.90. — Als Benützer dieser Schrift denkt sich der Verfasser Menschen, die wegen ihrer starken beruflichen Beanspruchung wenig Zeit zu Sammlung und Gebet haben und doch das Bedürfnis nach religiöser Vertiefung in die Worte und durch die Worte des Herrn verspüren. Ihnen soll in diesen kurzen Betrachtungen (Mt 1,1—16, 19) Anregung und Hilfe geboten werden. Diese schlichten Meditationen erheben weder den Anspruch, neue theologische Einsichten zu vermitteln, noch wollen sie das Evangelium in gezwungener Weise mit dem heutigen Leben verbinden. Ihre Absicht ist vielmehr, den Text des Evangeliums als solchen sprechen zu lassen und die Gedanken, die im Text enthalten sind, so auseinanderzulegen, daß besinnliche Leser näher zu Gott geführt werden. Alles Sentimentale und Subjektive ist weggelassen. Die objektiven Wahrheiten und Gegebenheiten des heiligen Textes sollen durch die Auslegung religiöse Erkenntnis, Erneuerung und Vertiefung bewirken. Im Mittelpunkt steht Jesus Christus, seine Worte, seine Taten, sein Schicksal und die von ihm gegründete Kirche. Den Aufbau und textlichen Gehalt des Matthäus-Evangeliums hat der Verfasser in einem eigenen Buch „Jesus der Messias" (383 S., Verlag Benziger) darzulegen versucht. *G.*

BÜCHEREINLAUF

Schauf H., Einführung in das kirchliche Strafrecht. 8° (328 S.) Aachen 1952, Priesterseminar. DM 9.50.

Schnabel F., Der Buchhandel und der geistige Aufstieg der abendländischen Völker. 8° (63 S.) Freiburg 1952, Herder.

Seumois A. V., Introduction à la missiologie (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Suppl. 3). 8° XI u. 491 S.) Schöneck-Beckenried, Schw. 1952, Administration. sfr. 26.-.

Siegmund G., Das Zeichen des Widerspruches. 12° (96 S.) Fulda 1952, Fuldaer Verl.-Anst. DM 2.80.

Siwek P., S. J., Au coeur du Spinozisme. 8° (252 S.) Paris 1952, Desclée de Brouwer.

Smalley B., The study of the Bible in the middle ages. 8° (XXII u. 406 S.) Oxford 1952, Blackwell. sh 37/6.

Steinbüchel Th., Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik. Aus dem Nachlaß hrsg. von *A. Steinbüchel*. 8° (252 S.) Düsseldorf 1952, Patmos-Verl. DM 13.80.

Steinbüchel Th., Die Abstammung des Menschen. Theorie und Theologie. Mit einem Nachwort von *H. Andre*. 8° (VII u. 175 S.) Frankfurt a. M. 1951, Knecht.

Studia Albertina. Festschrift für B. Geyer zum 70. Geburtstage. Hrsg. von *H. Ostlender* (Beiträge zur Gesch. der Philos. u. Theol. des M.-A., Suppl.-Bd. 4). 8° (471 S. u. 4 Tf.). Münster 1952, Aschendorff. DM 30.-.

Thomassin L., Über das göttliche Officium und seine Verbindung mit dem inneren Gebet. 8° (194 S.) Düsseldorf 1952, Patmos-Verl. DM 12.80.

Verbeke Ch., S. J., Der hl. Kreuzweg. Neu bearb. von *Th. Happacher*. 12° (40 S.) Innsbruck 1952, Rauch. S 4.50.

Welte B., Gemeinschaft des Glaubens. Gedanken über die Kirche. 8° 37 S.) Frankfurt a. M. 1952, Knecht. DM 2.50.

Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam. Hrsg. von *M. Reding*. 8° (320 S.) Düsseldorf 1952, Patmos-Verlag. DM 25.80.

Bibel-Lexikon, hrsg. von *H. Haag* u. Verb. mit *A. van den Born*. 2. Lief. Lex.-8°. (Sp. 197–388). Einsiedeln-Köln 1952, Benziger. Subskr. DM 8.80.

Brachin P., Le cercle de Münster (1779–1806) et la pensée religieuse de F. L. Stolberg (Bibliothèque de la Société des études germaniques 5). Gr.-8° (492 S.) Paris 1952, JAC (10, Rue de l'Eperon).

Bouyer L., Newman. Sa vie, sa spiritualité. 8° (485 S.) Paris 1952, Editions du Cerf. Fr 975.—.

Caruso I. A., Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Beziehungen zwischen psychologischer Analyse und Daseinswerten. 8° (239 S., 18 Tfl.). Wien 1952, Herder. S 70.—.

Coppens J., Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments. Suppl. bibliogr. (Folia Lovaniensia 3/4). 8° (99 S.) Bruges 1952, Desclée de Brouwer. bFr 50.—.

Eckhart, Meister, Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen („Liber Benedictus") hrsg. von *J. Quint* (Kleine Texte 55). 8° (XX u. 143 S.). Berlin 1952, W. de Gruyter. DM 9.80.

Emmerich H., S. V. D., Atlas Societatis Verbi Divini. Descriptio geographica et statistica omnium operum S. V. D. 4° (32 S. u. 20 Kt.) Mödling/Wien 1952, St. Gabriel. S 75.—.

Ermecke G., Das Sozialapostolat. Seine theologische Begründung, sittliche Verpflichtung und praktische Gestaltung. 8° (56 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 2.40.

Esch L., S. J., Neue Lebensgestaltung in Christus. 8° (294 S.) Würzburg 1952, Arena-Verl.

Förster F. W., Christus und das menschliche Leben. 2. neu bearb. u. erweit. Aufl. 8° (543 S.) Recklinghausen 1951, Paulusverl. DM 12.80.

Gardeil H. D., O. P., Initiation à la philosophie de s. Thomas d'Aquin I.: Logique. II.: Métaphysique. 8° (253 u. 237 S.) Paris 1952, Editions du Cerf. F 570.— u. 555.—.

Gilleman G., S. J., Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique. (Museum Lessianum, Section théol. 10) Louvain 1952, Nauwelaerts. bFr 225.—.

Gogol N., Méditations sur la divine liturgie. Introduction de *P. Pascal:* Le drame spirituel de Gogol. 8°

(118 S.) Bruges 1952, Desclée de Brouwer. bFr 39.—.

Goichon A. M., La vie contemplative est-elle possible dans le monde? 8° (261 S.) Bruges 1952, Desclée de Brouwer. bFr 65.—.

Graber R., Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren. 8° (221 S.) Würzburg 1951, Echter-Verl. DM 7.60

Hesbert R. J.-Bertaud E., L'assomption de Notre-Dame. Textes choisis et présentés I.: Des origines au XVIe siècle. 8° (XX u. 428 S.) Paris 1952, Plon. F 990.—.

Hirschberger J., Geschichte der Philosophie II.: Neuzeit u. Gegenwart. 8° (XVII u. 641 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 29.50.

Hügel F. v., Andacht zur Wirklichkeit. Schriften in Auswahl. 8° (259 S.) München 1952, Kösel. DM 13.80.

Huth A., 10 Gesetze der Seele. Eine volkstümliche Psychologie mit 45 Beispielen. 3. erweit. Aufl. 8° (127 S.) Speyer 1952, Pilger-Verl. DM 4.20.

Irenée de Lyon, Contre les hérésies. Livre III. Texte latin, fragments grecs, introduction, traduction et notes de *F. Sagnard O. P.* (Sources chrétiennes 34). 8° (480 S.) Paris 1952, Editions du Cerf. F 1740.—.

Jaarboek 1952 (der) Werkgenootschap van kath. Theologen en Nederland. Voordrachten en discussies. 8° (159 S.) Hilversum 1952, Gooi u. Sticht. Fl. 5.90.

Kniewald D., Vjerodostojnost latinskih izvora o bosnanskim krstjanima (Die Glaubwürdigkeit der lateinischen Quellen über die bosnischen Christen). 8° (166 S., 8 Tfl.) Zagreb 1949, Jugoslovenska Akademija.

Krempel A., La doctrine de la révélation chez s. Thomas. Exposé historique et systematiqué. Gr.-8° (XIV u. 718 S.) Paris 1952, Vrin.

Ludwig J., Die Primatworte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese (Neutestamentliche Abhandlungen 19/4). 8° (VIII u. 112 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 7.50.

Magie et extrêmes (Etudes Carmélitaines). 8° (224 S.) Paris 1952, Desclée de Brouwer.

Merki H., O. S. B., *Ὁμοίωσις θεῷ*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis 7). 8° (XX u. 188 S.) Freiburg Schw. 1952, Paulusverl. F 7.80.

Nink K., Ontologie. Versuch einer Grundlegung. 8° (XI u. 494 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 28.—.

Oery N., S. J., Doctrina Petri Card. Pazmany de notis ecclesiae. Gr.-8° (124 S.) Cherii 1952, Fiamma del S. Cuore. L 700.—.

Oraison M., Vie chrétienne et problèmes de la sexualité. 8° (XIV u. 299 S.) Paris 1952, Lethielleux. F 720.—.

Paul-Marie de la Croix, O. C. D., L'Ancien Testament source de vie spirituelle. 8° (930 S.) Bruges 1952, Desclée de Brouwer. bFr. 225.—.

Perino R., S. S. P., La dottrina trinitaria di s. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio (Studia Anselmiana 29). 8° (214 S.) Romae 1952, Herder.

Pieper J.-Raskop H., Christenfibel. 8° (161 S.) München 1952, Kösel. DM 4.80.

Pohle J., Lehrbuch der Dogmatik. Neubearb. von *J. Gummersbach S. J.* (Wissenschaftliche Handbibliothek). 10. Aufl. Bd. I. 8° (701 S.) Paderborn 1952, Schöningh. Theol.-Ausg. DM 27.—.

Premm M., Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. II.: Christus, Maria, Kirche. 8° (XI u. 570 S.) Wien 1952, Herder. S 130.50.

Proksch O., Theologie des Alten Testaments. 8° (VIII u. 787 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 26.-

Rivière J., Bibliographie et souvenirs. 8° (44 S.) Albi 1952, Sécrétariat de l'archevêché.

Rosenstock-Huessy E., Heilkraft und Wahrheit. Konkordanz der politischen und der kosmischen Zeit. 8° (215 S.) Stuttgart 1952, Evangel. Verlagswerk. DM 13.—.

Ruygers H., De beide geslachten. Schetsen voor een wijsgerige sexuologie. Gr.-8° (XII u. 210 S.) Roermond 1952, Romen & Zonen.

Schäfer K. Th., Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. 2. verb. Aufl. Gr.-8° (VI, 185 u. 8 S.) Bonn 1952, Hanstein. DM 7.—.

Schlatter R., Private Prosperity. The history of an idea. 8° (283 S.) London 1951, Allen & Unwin (Ruskin House, Museum Street).

DIE BUSSLEHRE DES HL. CYPRIAN VON KARTHAGO

Von Karl Rahner S. J., Innsbruck

(Schluß)

II. Die Bußtheologie

1. Die Sünden des täglichen Lebens und ihre private Tilgung

So sehr Cyprian die Heiligkeit, Herrlichkeit und Kraft des in der Taufe neugeborenen Menschen preist, der in der sich ohne Maß schenkenden Gnade alles vermag (Ad Donatum 4f. 14f), so weiß Cyprian doch, daß auch der geheiligte Christ immer wieder in tägliche Fehler fällt: *cottidie deesse non potest quod peccetur in conspectu dei* (De opere et eleem. 18); *sine aliquo conscientiae vulnere esse non possumus* (ebd. 3), da wir täglich mit dem Teufel, dem Fleisch und der Welt zu kämpfen haben (De mortalitate 4—5). Es bleibt dabei: *cottidie delinquimus* (De orat. 12), und: *instruitur et docetur peccare cottidie, dum cottidie pro peccatis iubetur orare* (ebd. 22; vgl. auch Test. III 54). Der „Schmutz der täglichen Sünden" muß nach C. immer wieder entfernt werden, wenn er sich auch wohl einigermaßen reflex darüber klar war, daß durch diese Sünden die *sanctificatio et vivificatio* der Taufgnade nicht verloren geht (die freilich auch behütet werden muß) (De oratione 12). Wenn es bei ihm heißt *non esse sanctis* (durch die Taufe) *quaedam postmodum vulnera* (De opere et eleem. 3), so ist damit wohl gesagt, sowohl daß der Gerechtfertigte noch sündigt, wie auch, daß er damit nicht aufhört, ein in der Taufe Heilgewordener zu sein. Schon hier beim Kampf gegen die Sünde im allgemeinen (die bei Cyprian in seiner allgemeinen Paränese zur Sündentilgung von De opere et eleem. wohl nicht als schwere Sünde in unserem heutigen Sinn aufgefaßt wird) setzt der Unterschied der postbaptismalen Sündentilgung zur *remissa peccatorum* in der Taufe ein: die Sünden vor der Taufe werden getilgt *christi sanguine et sanctificatione, semel in baptismo*, die Sünden nach der Taufe aber durch die *assidua et iugis operatio*[1] des Menschen

[1] Die *operatio* (das gute „Werk" schlechthin im Unterschied zu den „Worten" des Gebetes) ist, genau genommen, bei Tertullian ein terminus technicus für das Fasten, das das Gebet begleitet und unterstützt. Vgl. Tertullian, De oratione 18; De ieiunio 4. 8. 9. 13 (vgl. J. Schümmer, die Altchristliche Fastenpraxis, Münster 1933, 78. 174. 224 Anm. 82. 225). Cyprian scheint unter dem Begriff der *operatio (opera, operari)* hauptsächlich das Almosengeben zu verstehen. Vgl. De oratione 32 (Fasten und Almosengeben); De lapsis 35 *(largiter et operatio)* und die übrigen Stellen bei Hartel III 440—441. — Es sollte nicht mehr lange nach Cyprian dauern, bis die Kirche die private Buße für die täglichen Sünden durch Fasten und Gebet gewissermaßen im großen Stil „organisierte": die 40tägige Fastenzeit, die ursprünglich nicht eigentlich Vorbereitung auf Ostern ist und mit dem älteren (kurzen) Paschafasten nicht identifiziert werden darf, wenn sie auch in die Zeit vor Ostern und vor das eigentliche Paschafasten gelegt wurde. Mit dem 4. Jh. beginnt der Brauch der Quadragesima als Bußfasten aller Christen. Wenn daher später auch die eigentliche Kirchenbuße sich an diese Praxis anlehnt, so ist das ganz im alten Sinn dieser Bußfastenzeit der Christen gelegen. Vgl. Schümmer 201—203. Natürlich gab es schon im 2. und 3. Jh. einzelne kirchliche, mehr oder weniger pflichtmäßige Fasttage

selbst (De opere et eleem. 2), also durch Gebet, Fasten, Almosen usw. (ebd. 5. 18 usw.). Die *remissa peccatorum* wird nur einmal in der Taufe gegeben[2] (De op. et eleem. 2); nachher muß man die Sünden selbst abbüßen, so daß also eine solche Sündentilgung durch eigene *operatio* auch nicht *remissa* im Sinne Cyprians ist. Tatsächlich hält auch sonst Cyprian diesen Unterschied zwischen einer rein gnadenhaften, vollen Schenkung der Sündenschuld in der Taufe und der Tilgung der postbaptismalen (schweren und täglichen) Sünden terminologisch genau durch. Das ergibt sich schon rein äußerlich daraus, daß er den Terminus *remissa (-io) peccatorum, remittere* der Taufe vorbehält[3] und die wenigen scheinbaren Ausnahmen dieses Sprachgebrauchs sich als bloß scheinbare herausstellen, wenn man genauer zusieht[4]. Der Unterschied zwi-

(gewissermaßen die altkirchlichen „Devotionsbeichten"), durch die die Kirche für die *iugis et assidua operatio* der privaten Buße für die täglichen Sünden unter den Christen sorgte: die Stations-Halbfasten, die Freitagsfasten, Fasten am Samstag. Vgl. Didache 8, 1; Hermas, Sim. V 1, 1f; Tertullian, De ieiunio 14; De orat. 19; Didascalia V 14, 15. 20—22; Liber Pontificalis XVII (Duchesne I 141). Vgl. Schümmer 82—163.

[2] Das *semel* (De opere et eleem. 2) kann nicht nur auf *in baptismo*, sondern muß auch auf *remissa peccatorum* bezogen werden, denn es ist gemeint als begründender Gegensatz zu der *iugis operatio*, ist also = „nur einmal". Nun wäre aber eine Betonung der bloßen einmaligen Taufe als Ritus in diesem Zusammenhang fehl am Platz, während die Betonung, daß es nur eine einmalige *remissa* gibt, d. h. eine nur einmalige, gnadenhafte, d. h. ohne eigene Buße geschehende, gänzliche Tilgung der Sünden und darum danach nur mehr ein eigenes Abbüßen der Sünden durch die *iugis operatio*, einen Sinn ergibt, da ja in diesem Zusammenhang gerade die Notwendigkeit einer persönlichen Buße für die postbaptismalen Sünden und die Beziehung der angeführten Schriftstellen (Prov 16, 6 = 15, 27; Sirach 3, 30) auf diese Buße und nicht auf die Taufe gezeigt und eingeschärft werden soll.

[3] Nachweis der Texte bei d'Alès, (L'Edit de Calliste, Paris 1914, 233—34). Ungefähr 30mal wird *remissa (-io)* von der Taufe ausgesagt.

[4] Denn Epist. 59, 16 *(remitto omnia)* gehört nicht hierher, weil es sich um die „Nachsicht" der Zulassung aller zur Kirchenbuße und um milde Festsetzung der Bußzeiten und um ihre Abkürzung, nicht aber um die „Nachlassung" der Sünden als solcher handelt. Dementsprechend ist das *delictis remittendis* (ebd.) im selben Zusammenhang zu deuten. De lapsis 18 wird eine *remissio peccatorum* unter *praepropera festinatio*, also ohne Forderung und Einhaltung einer langen Zeit persönlicher Buße des Sünders, zweimal abgelehnt. Es bleibt also mindestens offen, ob, wenn diese Buße geleistet wird, die in Aussicht gestellte Sündentilgung im Sinne Cyprians noch *remissa* genannt werden kann. Aus dem Text allein läßt sich die Frage nicht entscheiden; nach dem übrigen Sprachgebrauch Cyprians ist sie zu verneinen. Dasselbe gilt von Epist. 27, 3. Cyprian sagt, ein unbescheidener Martyrer fordere für seinen Klienten ein *pacem dari et peccata dimitti* und zwar ohne Ableistung der Kirchenbuße. Es bleibt also auch hier offen, ob die *pax*-Erteilung nach voller Kirchenbuße noch als *remissa* von Cyprian qualifiziert würde. Hier ist nicht nur aus dem allgemeinen Sprachgebrauch bei Cyprian diese Frage zu verneinen, sondern auch aus dem Zusammenhang des Textes heraus. Denn auf den Martyrerfriedensbriefen stand gewiß nur die Forderung des *pacem dare* (das wird in den *libelli* immer gefordert: Epist. 19, 2; 22,2; 23; 26, 1; 27, 3; 35). Wenn also Cyprian interpretierend dem ein *peccata dimitti* hinzufügt, so will er den Mißbrauch solcher *libelli pacis* unterstreichen: eine solche Forderung kommt auf ein *peccata dimitti* hinaus, wie es ein solches nur in der Taufe gibt, da diese Forderung ja wie in der Taufe eine Tilgung der Sünde ohne Buße in logischer Konsequenz einschließt. Cyprian setzt also voraus, daß die nach ihm selbst mögliche Tilgung der Sünden der *lapsi*

chen der Sündentilgung in der Taufe und der für die postbaptismalen Sünden, den (wie noch zu zeigen ist) Cyprian besonders hinsichtlich der schweren Sünden herausarbeitet, gilt also für die Sünden nach der Taufe ganz allgemein[5]. Diese alle müssen durch eigene Buße getilgt werden, sie werden nicht einfach aus Gnade wegen des Blutes Christi erlassen. Die allgemeine Lehre Cyprians über das eigene Abbüßen der Sünden nach der Taufe legt so schon den Grund für seine Lehre über die Tilgung jener Sünden, von denen er weiß, daß sie im Gegensatz zu den täglichen Sünden die Gnade der Taufe verloren gehen lassen. Dieser Unterschied in der Sündentilgung im allgemeinen in und nach der Taufe wird auch nicht dadurch aufgehoben, daß auch für den Taufbewerber eine *paenitentia* durch *satisfactio* zur Erlangung der *venia* gefordert wird (Ad Demetr. 25), denn daß hier doch noch ein Unterschied vorliegen muß, zeigt schon die Tatsache, daß Cyprian für die Taufe noch selbstverständlich auch *sub ipso licet exitu, sub ipsa sorte* das Heil als sicher erwartet (a. a. O.), was man für die postbaptismale Buße erst auf dem Totenbett nicht sagen kann (Epist. 55, 13; Epist. 30, 8; Epist. 18, 1: Cyprian rekonziliiert nicht jeden, der auf dem Sterbebett darum bittet). Man wird umgekehrt die vor der Taufe geforderte Buße auch nicht so eindeutig mit Poschmann (Theol. Rev. 1933, 262) auf die bloße Aufgabe der früheren Sünde und den Willen zu einem christlichen Leben als bloßer

ein *dimitti* schlechthin, keine *remissa* ist, und darum auch stellt er diese Forderung des Martyrers Paulus in Gegensatz zur Taufe, denn erst als Forderung einer *remissa* könnte man (konsequent) sagen, sie geschehe *in Pauli nomine*, weil sie nicht in Christi Namen geschieht (der in der Taufe allein in einer vollen *remissa* wirksam wird) und nicht durch die eigene Buße des Sünders. Der Gegensatz zur Taufe ist also nicht nur der, den Galtier (L'église et la rémission des péchés aux premiers siècles, Paris 1932, 38f) hervorhebt. Epist. 21, 3 ist von einem *remittere peccatum* durch die Martyrer die Rede, da es sich aber um die Interzession im Jenseits (also offenbar beim Endgericht: De lapsis 17) handelt, nach dem Tod der Martyrer, kommt diese Stelle für den Sinn eines *remittere*, das in diesem Leben erreicht wird, nicht in Frage. So bleibt als einziger Text De lapsis 29 übrig: *satisfactio et remissio facta per sacerdotes Dei*. Aber hinsichtlich dieses Textes wird sich später (vgl. unten S. 404f) zeigen, daß das *per sacerdotes Dei* sich auch auf *satisfactio* bezieht. Es ist also nur von einer postbaptismalen *remissio* die Rede, die wesentlich auf Grund der *satisfactio* geschieht. Mit dieser deutlichen Betonung der Einschränkung des sonst üblichen Sinnes durfte Cyprian *remissio* auch einmal sagen, ohne befürchten zu müssen, daß ein Mißverständnis über den eigentlichen und strengen Sinn dieses Wortes bei ihm entsteht.

[5] Wenn *remissa (-io; remittere)* hinsichtlich der eigentlichen Nachlassung der Sünde von Cyprian nur von der Sündenvergebung in der Taufe gebraucht wird, so nur von ihr gesagt werden kann, dann hat dieses scheinbar negative Resultat seine sehr positive Seite. Denn es gibt zweifellos nach Cyprian auch eine Vergebung der postbaptismalen Sünden. Wenn diese nach ihm keine *remissa* ist, kann ihr Unterschied von *remissa* eben nur in dem bestehen, was C. selbst immer wieder hervorhebt: diese postbaptismale Vergebung ist eine solche, die nur der *unidua et ingis operatio* (De op. et eleem. 2), der *longa et continua satisfactio* (Epist. 43, 2) geschenkt wird und dies macht den Unterschied zur Taufe aus. Daraus aber ergibt sich: wenn Cyprian (Firmilian) eine *remissio (remittere)* der postbaptismalen Sünden durch den Bischof ablehnt (Epist. 75, 4; De lapsis 17), so ist eben die *remissa* ohne die *longa et continua satisfactio* abgelehnt und mehr nicht.

Vorbedingung der Taufe deuten können, da dies im Text nicht gesagt ist und weder recht zum Wort *satisfacere* paßt, noch auch zu Tertullians Theologie, in deren Spuren Cyprian doch wohl (bis zum Beweis des Gegenteils) gesehen werden muß. Man wird hier sich also begnügen müssen, bei Cyprian eine Unklarheit festzustellen, die nicht zu gewaltsamen Harmonisierungen verleiten darf. Einerseits vor der Taufe, die schlechthin *remissa* ist, doch wirkliche Buße, die als Genugtuung aufgefaßt wird, und doch anderseits nach der Taufe die Tilgung der Sünden durch eine Buße, die genugtuend die Sünden abbüßt, weil es keine einfache *remissio* mehr gibt. Durch diese Auffassung der postbaptismalen Sündentilgung im allgemeinen erhält diese trotz ihrer Begründung mit Schriftstellen über die Tilgung der Sünde durch gute Werke eine gewisse semipelagianische[6] Nuancierung, die nicht dadurch restlos gut gemacht wird, daß die Vergebung trotz der *satisfactio* als freier Akt *(venia)* des richtenden Herrn, *qui peccata nostra portavit ... quem Deus tradidit pro peccatis nostris* (De laps. 17), gesehen wird. Denn es bleibt zu sehr unausgesprochen im Hintergrund, daß die *satisfactio* selbst schon das Werk der göttlichen Gnade ist, und daher beschwert Cyprian auch zu sehr die ängstliche Frage, ob im Einzelfall diese *satisfactio* auch genügt.

2. Das Wesen der schweren Sünde

Neben diesen täglichen Fehlern des Gerechtfertigten gibt es aber für Cyprian auch eine andere Art der Sünde, die wir in unserer heutigen Terminologie als „schwere" bezeichnen. Die Sache ist durchaus vorhanden, die Terminologie aber ist noch wenig streng ausgebildet. Denn nennt Cyprian die täglichen Sünden auch nicht *crimen* und verwendet er u. a. diesen Ausdruck auch für das, was wir eben als „schwere" und „Todsünde" bezeichnen, so sind in seiner Terminologie eben doch auch die täglichen Sünden *peccata* (De orat. 22: Test. III 54) und *delicta* (De op. et eleem. 2) und der seltsame Ausdruck *mortale crimen* (De bono pat. 14) offenbar noch nicht eigentlicher Terminus technicus für Todsünden, wie er auch für die täglichen Sünden noch keinen festgeprägten Fachausdruck hat. *Peccata (delicta) minora* kann auch im Vergleich zu noch schwereren

[6] H. Koch (Cyprianische Untersuchungen 275) erblickt in dem Grundsatz, daß die Sünde erst mit voller Abbüßung der Strafe getilgt sei, einen stoischen Einfluß bei Cyprian. Vielleicht nicht ganz mit Unrecht, denn, daß die Strafe nicht nachgelassen, sondern abgebüßt werden müsse, ist stoische Auffassung (vgl. die Nachweise bei H. Koch 274). Indes darf nicht übersehen werden, daß, wenn Gott die *aeterna supplicia* (De lapsis 7) vergibt, von einer vollen Abbüßung durch die Buße nicht die Rede sein kann, und daß C. in diesem Zusammenhang von der „Barmherzigkeit" Gottes als notwendiger Voraussetzung der *venia* spricht, die dem stoischen Grundsatz *neminem misericordem esse nisi stultum et levem* (Cicero, Pro Murena 29, 61) direkt widerspricht. Aber eines wird bei Cyprian eben nicht deutlich: daß die christliche Buße selbst, die die Sündenstrafen abbüßt, selber eine Gnade Gottes ist und zwar derart, daß ein einfaches „Schenken" der „Strafe" (im Sinn eines bloßen Ausfalles) keine größere Gnade, keine vollere *venia* wäre.

Sünden gesagt werden von solchen, die als Gegenstand der Kirchenbuße doch offensichtlich schwere sind (Epist. 16, 2; 17, 2), wie auch das Bild der Sünde als einer „Wunde" sowohl von täglichen Sünden (De op. et el. 3) wie von schweren, der Kirchenbuße unterworfenen Sünden (Epist. 30, 3) verwendet wird. Dasselbe hinsichtlich einer bloß relativen Abgrenzung gilt von Ausdrücken wie *graviora peccata* (Epist. 64, 5). Der Begriff *peccatum in Deum* (ein Erbe Tertullians) trifft nicht unmittelbar die uns hier interessierende Unterscheidung und bleibt in sich unklar, da er sowohl auf Sünden vor der Taufe (Epist. 64, 5) wie praktisch auch auf alle irgendwie das Heil gefährdenden Sünden angewandt wird[7], also eigentlich gar keinen wirklichen Gegensatz neben sich hat, obwohl u. U. Cyprian auch einmal, um die Schwere der Sünden der Abgefallenen zu unterstreichen, für kirchenbußpflichtig solche Sünden erklärt, *quae non in Deum committuntur* (Epist. 17, 2)[8].

Ist somit auch die Terminologie sehr ungenau, so ist die Sache doch gegeben. Während die täglichen Sünden die Gnade nicht zerstören, kennt Cyprian daneben auch Sünden, derentwegen Gott *offensus sedem, quam inhabitat, derelinquat* (De hab. virg. 2). Die Sünder sind solche, *de quorum pectoribus excesserit Spiritus Sanctus* (Epist. 66, 2). Die *lapsi* sind tot (Epist. 15, 2; 21, 2; 33, 1; De lapsis 8), der Sünder hat das hochzeitliche Kleid verloren, er ist

[7] Auch schlechter Gebrauch der zeitlichen Güter (De hab. virg. 11), Betrug und Unzucht sind Sünden gegen Gott (Epist. 55, 27); die *moechia* ist eine schwere Sünde als die des *libellaticus* (Epist. 55, 26); auch die Widersetzlichkeit gegen die kirchliche Obrigkeit wird von Cyprian anscheinend als eine Sünde gegen Gott betrachtet, wie sein Zögern hinsichtlich der Vergebung dieser Sünde zeigt (Epist. 66, 9). Auch der Verfasser von De aleatoribus (ca. 300) betrachtet die Unzucht als *delictum in Deum* (De aleator. 10). Kurz, ein wirklicher Unterschied zwischen Sünden gegen Gott und nicht gegen Gott läßt sich praktisch nicht durchführen und ist auch gar nicht ernsthaft beabsichtigt; die Schwere der Sünde, nicht ein Wesensunterschied gegenüber anderen Sünden, soll hervorgehoben werden.

[8] Es ist daher nicht angebracht, von dieser Unterscheidung her einen objektiven Unterschied in das Bußverfahren einzutragen, als ob Cyprian sich bewußt gewesen wäre, daß er die Sünden *non in Deum* auf andere, autoritativere Weise vergeben könne, als die *in Deum* (gegen Poschmann 422). Denn wenn das Bußverfahren ganz dasselbe war und auch das *iustum tempus* der Buße für die *delicta quae non in Deum committuntur*, gefordert wird, wenn man sich unter solchen auf diese Weise gebüßten Sünden keine anderen als z. B. *moechia* vorstellen kann, die ein andermal als *in Deum* charakterisiert und als schwerer denn die gewisser *lapsi* bezeichnet werden, dann kann man sich nicht denken, daß Cyprian geglaubt habe, er tilge diese „aus eigener Autorität". Epist. 17, 2 ebenso Epist. 59, 1) charakterisiert nur relativ zu andern Sünden gewisse Sünden als *non in Deum* in einem Argumentum ad hominem, um zu zeigen, daß die *lapsi* erst recht Kirchenbuße tun müssen, also in einem Argument, das auch noch durchschlägt ohne diese Unterscheidung, wie ja Epist. 16, 2 zeigt, wo es vorkommt ohne diese Unterscheidung. De lapsis 17 wird zwar von den *peccata in Deum commissa* gesprochen, aber nur um zu beweisen, daß Gott allein sie vergeben könne, weil sie (nicht: insofern solche) „gegen Gott" begangen wurden, also ein Begriff und Beweis verwendet, die beide sinnvoll bleiben, auch wenn neben den *peccata in Deum* es gar keine andern gibt, zumal von einem anderen Vergebungsmodus und den Sünden *non in Deum* in diesem Zusammenhang gar nicht die Rede ist.

nackt, hat eine tödliche Wunde (Epist. 30, 7; De lapsis 30. 35), ist geistig tot und trägt seinen eigenen Leichnam mit sich herum (De lapsis 30). Auch der Getaufte verliert die Gnade, wenn er die Unschuld nicht bewahrt (Test. III 26). Mit dieser Gnade ist wohl sicher die innere Gnade gemeint, denn nach Epist. 70, 2 hat der Getaufte *in se gratiam Christi*, und nach Epist. 64, 3 ist die Gnade, die man in der Taufe empfängt, der Hl. Geist. Der Sünder aber verliert „die Gnade des lebensspendenden Bades" (De lapsis 24): die Kinder, die in den Abfall der Eltern hineingezogen wurden, verloren, was sie gleich nach der Geburt erlangt hatten (De lapsis 9). Wenn somit Cyprian vom *mortale crimen* (De bono pat. 14) spricht, so muß dieser Ausdruck nicht bloß als „Sünde, die den Tod der Hölle bewirkt", sondern als „Sünde, die den Tod des inneren Gnadenlebens im Hl. Geist bewirkt", verstanden werden. Neben dieser „gnadenhaften" Betrachtung der Sünde finden sich bei Cyprian natürlich auch die älteren und immer schon traditionellen Gesichtspunkte moralischer und eschatologischer Art, um das Wesen der Sünde zu bestimmen; sie ist *offensa ... indignantis Domini* (De lapsis 16. 19), ein *abicere legem Domini* (De lapsis 21) usw., durch das sich der Mensch dem gegenwärtigen und zukünftigen Gericht Gottes und der ewigen Strafe aussetzt (De lapsis 7. 23—26 usw.). Unter diesen beiden letzten Gesichtspunkten mußte fast unwillkürlich der Sündenzustand vor allem als Zustand einer Strafverhaftung erscheinen. Diese Beobachtung ist darum wichtig, weil Cyprian in seiner Theologie der Tilgung dieser Sünden wenig auf dieses innere, von der Gnade her bestimmte Wesen der Sünde achtet. Zwar weiß er, daß der rekonziliierte Büßer den Hl. Geist zurückerhält[9] (Epist. 57, 4). Aber im übrigen wird die Theologie über das Wesen der Sünde als Gnadenverlust für die Theologie der kirchlichen Sündenvergebung nicht deutlich fruchtbar gemacht, wie noch zu zeigen ist. Auf diesem Gebiet wird vielmehr die Sünde noch fast ausschließlich unter einem moralischen und eschatologischen Gesichtspunkt gesehen. Der Sünder ist durch seine Sünde mit Gott verfeindet und hat ein verwerfendes Gericht zu erwarten; die Tilgung der Sünde wird also mehr als Versöhnung Gottes und als Vorsorge dafür betrachtet, daß man im Gericht bestehen könne und nicht der ewigen Strafe verfalle[10].

Die schwere Sünde wird aber von Cyprian auch unter einem anderen Gesichtspunkt gesehen: dem ekklesiologischen. Die Sünde „trennt" den Menschen von der Kirche, dem Kirchenfrieden und dem zentralen Mysterium der Kirche, der Eucharistie. Das ist zunächst selbstverständlich bei Sünden des Glaubensabfalles, die

[9] Wenn man durch Buße zum „Leben" zurückkehrt, so darf das wohl ebenfalls gnadentheologisch und nicht bloß moralisch oder eschatologisch verstanden werden (Epist. 55, 22), zumal diese Wiederbelebung als Parallele zur Befreiung vom Tod gesehen wird, die in der Taufe erfolgt.

[10] Die *venia* (ein Cyprian höchst geläufiger Ausdruck im Sinne des „Hingehenlassens") ist so wesentlich „Straferlaß", wie schon Seneca definiert hatte: *venia est poenae meritae remissio* (De clem. II 7, 1).

n der Theologie und Polemik Cyprians aus zeitbedingten Gründen uch in dieser Hinsicht natürlich im Vordergrund stehen. Aber iese Sünden trennen von der Kirche nicht nur, insofern sie ausdrückliche Verleugnung des Glaubens und Evangeliums sind, ondern auch einfach deswegen, weil sie den Verlust der Taufnade bedeuten. Und darum haben alle schweren Sünden diese Eigentümlichkeit. Nur unter dieser Voraussetzung wird verständlich, daß auch die Rekonziliation von Unzuchtsündern als ein *ecepta communicatione ad Ecclesiam admitti* betrachtet wird (Epist. 4) und dasselbe von den übrigen *minora delicta* gesagt wird, die offenbar keine Glaubenssünden sind (Epist. 16, 2; 17, 2). Natürlich haben solche Sünder (falls sie nicht von sich in Unbußfertigkeit jegliche Verbindung mit der Kirche abbrechen) noch eine Beziehung zur Kirche, sie haben nicht einfach schlechthin die Kirche „verlassen" (Epist. 57, 1. 3; 65, 5), aber das schließt nicht aus, daß sie in einem wahren Sinn von der Kirche als Gnadengemeinschaft getrennt sind. Wir finden natürlich keine genaueren Präzisionen bei C. über die Abgrenzung und das genaue Verhältnis von Zugehörigkeit (am *limen Ecclesiae:* Epist. 57, 3; 30, 6) und Nichtzugehörigkeit des Sünders zur Kirche. Jedenfalls aber darf die Nichtzugehörigkeit nicht als bloße Folge einer Exkommunikation durch den Bischof (spätestens zu Beginn des Bußverfahrens) aufgefaßt werden[11]. Das ergibt sich einfach daraus, daß Cyprian den Ausschluß von der Eucharistie als selbstverständliche und unmittelbare Folge der Sünde (auch der geheimen) selbst betrachtet (De lapsis 15. 25—26; Epist. 15, 1; 16, 2; vgl. auch Epist. 75, 21)[12]. Wenn wir fragen, warum nach C. jede schwere Sünde den Verlust der Kirchenzugehörigkeit in einem ganz bestimmten Sinn zur Folge habe, so finden wir darüber keine eigentlichen Reflexionen. Aber der Grund ist von seiner gesamten Theologie her doch leicht verständlich. Der Sünder hatte in der Taufe den Hl. Geist empfangen (das ist ja das Thema des Ketzertaufstreits: gültige Taufe ist geistspendende Taufe), in der Sünde hat er ihn wieder verloren.

[11] Das ist für Cyprian — logisch zu Ende gedacht — schon darum nicht möglich, weil er den Begriff einer gültigen, aber gnadenmäßig fruchtlosen Taufe sachlich verwirft.

[12] Man könnte ja zunächst sagen, Cyprian verwerfe als sakrilegisch den Eucharistieempfang nach unbereuten Sünden. Aber es ist zu beachten, daß er in der ganzen Polemik gegen die Anmaßung der *lapsi* stillschweigend als einzige in Frage kommende „Reue" jene als selbstverständlich voraussetzt, die als kirchliche Buße mit der Wiedererstattung der *pax* und *communicatio* abschließend betätigt wird. M. a. W.: die noch nicht kirchlich nachgelassene Sünde schließt von der Eucharistie aus. Wer nicht die *pax* mit der Kirche wiedererhalten hat, den schließt 1 Kor 11, 27 *eo ipso* von der Eucharistie aus, das ist überall der Grundgedanke Cyprians. Und da dies auch ausdrücklich von geheim gebliebenen Sünden gesagt wird, kann dieser Ausschluß nicht von einer amtlichen Exkommunikation *(ferendae sententiae)*, sondern nur von der Sünde selbst kommen. Hier bei Cyprian gewissermaßen eine allgemeine bloß kirchliche Exkommunikation *latae sententiae* als stillschweigend erlassene zu postulieren, wäre eine Willkür. Für Cyprian also ist das Gesetz, daß im Normalfall nur der kirchlich absolvierte Sünder zur Eucharistie hinzutreten dürfe, *iuris divini*.

Die Kirche allein aber ist der Ort, wo der Geist empfangen werden kann (wieder ein Grundprinzip des Ketzertaufstreits), sie ist in der Taufe die Mutter des göttlichen Lebens. Von da aus ist es Cyprian selbstverständlich, daß ein Verstoß gegen den Geist der Kirche auch ein Verstoß gegen die Kirche ist, daß man sich in gleicher Weise von beiden trennt (wie darum dann erneuter Friede mit ihr und Geistempfang zusammengehören: Epist. 57, 4). Zwar weiß er — die Idee bei Hermas, Kallist und Didascalia kehrt wieder — daß es auch in der Kirche neben dem Weizen das Unkraut gibt (Epist. 54, 3—4; 55, 25), daß es Anmaßung ist, beides säuberlich scheiden zu wollen, und das Gericht des Herrn auch noch richten wird *quos in ea (Ecclesia) intus invenerit* (Epist. 55, 29) (also zum mindesten Unterschiede moralischer Art sich auch in der Kirche finden), aber diese Einsicht verleitet ihn doch nicht, jede Veränderung des Verhältnisses zwischen Kirche und Getauften durch die Sünde zu übersehen, zumal er von seiner Position aus, wie sie im Ketzertaufstreit sich zeigt, das „Unkraut" in der Kirche wohl von einer bloß fiktiven Zugehörigkeit solcher Leute verstehen müßte (eine Auffassung, die ja auch bei Augustin noch nicht ganz überwunden ist).

Welche Sünden haben nun diese moralischen, gnadentheologischen und ekklesiologischen Wirkungen einer schweren Sünde? Wir können zunächst antworten, daß wenigstens theoretisch die Paulinischen Lasterkataloge Gal 5, 19ff und 1 Kor 6, 9, die die vom Reiche Gottes ausschließenden Sünden aufzählen, auch für Cyprian die Sünden sind *quae mortem pariant* (Test. III 64f; Epist. 59, 4). Eine genauere theoretische Überlegung, nach welchem grundsätzlichen Gesichtspunkten sich der Unterschied dieser Sünden von den täglichen Sünden bestimmt, dürfen wir natürlich nicht erwarten. Man begnügt sich mit den Texten der Schrift und dem praktischen moralischen Schätzungsvermögen des Alltags. Was von diesem letzten Gesichtspunkt unter diese Kategorie fällt, zeigt sich, wenn man fragt, welche Sünden *in concreto* der Kirchenbuße unterworfen waren. Diesbezüglich ist zu sagen: Zunächst sind natürlich einmal alle Glaubenssünden (Abfall) Gegenstand der Kirchenbuße, und zwar auch in Fällen, bei denen Cyprian selbst das Empfinden hat, daß sie, ruhig betrachtet, sehr mild beurteilt werden müssen (Epist. 55, 14 [die Situation *der libellatici*]; Epist. 55, 13; De lapsis 13 [Verschiedenheit der Fälle der *sacrificati*]; Epist. 52, 2 [Novatus ist schlimmer als ein *sacrificatus*]; De lapsis 25 [die geheime „Sünde" eines unmündigen Kindes]; Epist. 55, 26 [ein *moechus* ist schlimmer als ein *libellaticus*]), und zwar auch in geheim gebliebenen Fällen (De lapsis 25. 26. 27). Aber nicht nur Glaubenssünden sind Gegenstand der Kirchenbuße, sondern auch andere Sünden: Konkubinat und unerlaubtes Zusammenleben Unverheirateter (gottgeweihter Jungfrauen) (Epist. 4, 4), Unzucht (Epist. 55, 20), Ehebruch, Besuch des Bordells, Betrug (Epist. 55, 26f; 59, 14f); überhaupt scheint *idololatria, adulterium, fraus* eine Art fester Ternar der kirchenbußpflichtigen Sünden gewesen zu

en (vgl. a. a. O.), während Mord nicht ausdrücklich erwähnt wird. n den Glaubenssünden werden auch Schisma und Unbotmäßigkeit gen die kirchliche Obrigkeit zu rechnen sein (vgl. z. B. Epist. 59, 15; 66, 9; 69, 6. 7 usw.). Es zeigt sich aus dem Gesagten auch er, daß einerseits schwere Sünde und kirchenbußpflichtige Sünde oretisch zusammenfallen und daß anderseits der Kreis der rchenbußpflichtigen Sünden praktisch so gezogen ist, daß er rhältnismäßig klein ist und so die Zahl der Büßer normalerweise cht zu groß werden läßt.

Die Notwendigkeit und Einheit von persönlicher und kirchlicher Buße für schwere Sünden

Bevor wir daran gehen können, Bedeutung und Wirkung der nzelnen „Teile" der Buße zu betrachten, die diese nach Cyprian r die Tilgung der Sünde haben, ist ausdrücklich auf die Notwenigkeit und Einheit des ganzen Bußverfahrens zu achten. Für die laubenssünden wie für die *minora delicta* fordert Cyprian die eine ße, die wir oben beschrieben haben. Wenn er gegenüber der chlichten Zulassung der *lapsi* bloß wegen der Martyrerbriefe die *ltima paenitentia* fordert, so begründet er diese Forderung gewiß eistens mehr von der Notwendigkeit der persönlichen langen ße für die Sünden, weil Gott zur Vergebung bestimmt werden sse (De lapsis 17 und passim). Aber eben diese Buße wird immer r gesehen als solche, die von der Kirche auferlegt, vor ihr als homologese geleistet, von ihr kontrolliert, von ihrem Gebet und pfer unterstützt und von ihr durch die Erteilung der *pax* beschlossen wird. Eine andere Möglichkeit kommt überhaupt nicht r Erörterung. Sein Kampf gegen die Laxisten ist in einem die rderung der persönlichen harten Buße, wie die Forderung, sich r Exhomologese zu unterziehen und sich von dem dazu allein torisierten Bischof die *communicatio* erteilen zu lassen, während r bekämpfte Laxismus beides in gleicher Weise unterläßt (Epist. 1; 16, 2 usw.). Die sosehr betonte persönliche Buße ist bei prian nie und in keiner Weise eine individualistische Buße priter, unkirchlicher Innerlichkeit und wäre es selbst dann noch cht, wenn der Abschlußritus nach ihm gar nichts wäre als eben s feierlich gestaltete Ende dieser persönlichen Buße. Wir können cht genau sagen, wie die Laxisten ihr Vorgehen begründet haben; scheint hervorgegangen zu sein aus dem begreiflichen Verlangen, öglichst rasch wieder als Vollchrist an der Eucharistie teilzunehmen, aus dem Geltendmachen der Entschuldigungsgründe für e *lapsi*, aus der Berufung auf die Martyrerinterzession und vielleicht aus einer Berufung auf Jo 20 (vgl. De unitate 4)[13]. Aber auch auf dieser Seite wird die Buße als eine unteilbare Größe angesehen und so ihre persönliche und ihre kirchliche Seite in gleicher Weise vernachlässigt: *ante actam paenitentiam, ante exomologesim ... ante manum ab episcopo ... impositam* (Epist. 15, 1; 16, 2; De

[13] Vgl. unten S. 409.

lapsis 16). Wenn Cyprian zur Begründung seiner Forderung argumentiert, der Sünder „gegen Gott" könne die Verzeihung nur von ihm erhalten und müsse sie darum durch lange Buße verdienen (De lapsis 17 usw.), so würde aus diesem Argument für uns heute nur folgen, daß er eine „subjektive" Buße leisten müsse. für Cyprian aber folgt daraus die Notwendigkeit einer Buße, die eindeutig eine kirchliche Seite hat. Warum sein Argument mit Recht so weit trägt, darüber reflektiert er nicht sonderlich. Offenbar war für ihn die ekklesiologische Seite der Schuld so deutlich, daß ihm eine solche auch für ihre Tilgung selbstverständlich war: der Sünder kann sich durch seine Tat allein von der Kirche trennen; die wiedererteilte *pax* aber ist Gabe der Kirche selbst und kann darum nur vom bischöflichen autoritativen Vertreter der Kirche erteilt werden, der allein „binden und lösen" kann (Epist. 57, 1; 33, 1) und allein *ad tempus iudex vice Christi* (Epist. 59, 5) ist. Da aber diese *pax* heilsnotwendig ist (Epist. 36, 2; 55, 17; 72, 2; 73, 21; De unitate Eccl. 6. 13—14. 17. 19 usw.)[14], kann die Buße für die Sünde, die von der Kirche trennte, nur dann ihr Ziel erreichen, wenn der Büßer vom Bischof den Kirchenfrieden wieder erhält, den er durch seine Sünde verloren hatte: *nec ad communicationem venire quis possit, nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit imposita* (Epist. 17, 2). Es gilt also auch in diesem Fall das allgemeine Prinzip: *habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem* (De unitate eccl. 6), weil die Sünde Gott als Vater und die Kirche als Mutter verleugnet (De lapsis 9). Darum also ist die eine persönlich-kirchliche Buße nach beiden Seiten notwendig und die notwendige Buße persönlich-kirchlich. Im übrigen beruft sich C. für die Notwendigkeit dieser einen Buße auf die *scripturae caelestes* (De lapsis 23), auf die *Domini ac Dei lex* (De lapsis 15), die *Domini praecepta* (De lapsis 18; Epist. 15, 1), das Evangelium (De lapsis 20; Epist. 16, 1), die *evangelii lex* (Epist. 15, 1). Gerade die kirchliche Seite dieses evangelischen Gesetzes

[14] Die tatsächliche Zugehörigkeit zur Kirche ist so heilsnotwendig, daß außerhalb der Kirche selbst ein Martyrer (der ein nicht rekonziliierter *lapsus* ist) *coronari in morte non poterit* (Epist. 55, 17). Wie diese rigorose Ansicht (die konsequent die Heilsgenügsamkeit der Begierdetaufe und der „vollkommenen Reue" auch im Notfall ausschließt) für C. vereinbar ist mit der wohl auch von ihm selbst gebilligten Möglichkeit, daß auch bei einem äußerlich von der Kirche Getrennten *cor tamen ... semper in Ecclesia fuit* (Epist. 49, 2), darüber erhalten wir keinen Aufschluß. Falsch ist die Behauptung von d'Alès (La Théologie de S. Cyprien, Paris 1922, 230), Cyprian kenne eine Begierdetaufe. Er kennt nur die Bluttaufe der Katechumenen (Epist. 73, 22 usw.). Für die Begierdetaufe kann man höchstens hinweisen auf Epist. 73, 23, wo er den Häretikern, die ohne Taufe *simpliciter admissi in Ecclesia* sind (weil man entgegen seinem Prinzip diese früher nicht taufte), das Heil nicht abzusprechen wagt (ebenso Firmilian, Epist. 75, 21). Aber das ist nur ein von der Praxis abgerungenes Zugeständnis, das noch nicht zu grundsätzlichen Erwägungen Anlaß gibt. Er macht dieses Zugeständnis, weil sonst aus einem von ihm zugestandenen Heilsverlust solcher einfach (ohne Taufe) rekonziliierter Häretiker von Geburt ein sehr „existentielles" Argument gegen seine Lehre im Ketzertaufstreit gemacht werden könnte.

rd nicht näher begründet. C. brauchte dafür auch kein Bedürfnis mpfinden, da er wußte, daß er die Tradition und Privatoffenarungen (Epist. 16, 4) für sich hat.

4. Die Wirkung des persönlichen Bußetuns

Der Sünder muß persönlich Buße tun, wenn er nach der Taufe ssündigt hat. Wie schon gesagt wurde, sieht Cyprian in Zusammenang mit der Frage der Sündentilgung die Sünde fast ausschließch unter moralischem und eschatologischem Gesichtspunkt. Gott *graviter offensus* (De lapsis 16), denn die Sünde ist ja *in Deum*: er Sünder hat darum *aeterna supplicia* verwirkt (De lapsis 7; Epist. , 7). Auf jeden Fall kann daher dem Sünder letztlich nur von ott die Vergebung der Sünde geschenkt werden: *solus Dominus isereri potest. Veniam peccatis, quae in ipsum commissa sunt, solus test ille largiri qui peccata nostra portavit* (De lapsis 17)[15]. Nun rgibt aber Gott nicht einfach und schlechthin wie bei der Taufe e Sünden, die danach begangen wurden, *quia semel in baptismo missa peccatorum datur* (De op. et eleem. 2). Und darum kann der ünder auch nicht erwarten und verlangen, daß er durch die Kirche nd ihre Vertreter einfach in der Weise einer einfachen Taufmissa die Sünden getilgt erhält. Und in diesem Sinn gilt: *homo o maior non potest esse*[16] *nec remittere aut donare indulgentia ut non potest, quod in Dominum delicto graviore commissum est* De lapsis 17) und in diesem Sinn ist es gewiß auch im Sinn yprians gesagt, was Firmilian von der Tätigkeit der Bischöfe chreibt: *non quasi a nobis remissionem peccatorum (lapsi) consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertatur et Domino plenius satisfacere cogantur* (Epist. 75, 4)[17]. Die

[15] Es ist bei diesem viel verhandelten Text zu beachten, daß dieser Satz an ch und unmittelbar nicht von einem Verhalten Gottes im Gegensatz zu dem der Taufe gesagt ist. *Quae in ipsum commissa sunt* kann durchaus in dem sammenhang passend übersetzt werden: „weil (nicht: insofern sie — etwa n Gegensatz zu andern Sündern —) sie sich gegen Gott richteten." Man braucht so nicht den Gedanken hineinzulesen, als ob es andere eigentliche Sünden gäbe, e ein Mensch oder die Kirche mehr oder weniger selber und auf eigene Autorität n vergeben könne, sei es in der Taufe, weil sie vor der Taufe geschehen sind, es es nach der Taufe, weil sie nicht *in Deum* wären. Denn es soll zunächst nur wiesen werden, daß bei diesen Sünden eine Vergebung Gottes notwendig . Daraus soll der Gedanke abgeleitet werden, daß der Mensch etwas tun müsse, n diese Verzeihung zu erreichen, worauf ja der Gedankengang in De lapsis mauswill. Um diesen Schritt zu tun, wird freilich vorausgesetzt, daß es eine eitere *remissa peccatorum* von der Art der Taufe nicht mehr gibt. Dann ist ar, daß der Mensch erst durch seine eigene *satisfactio* Gott versöhnen müsse, ll er trotz des *semel* der Taufe die Sünden verziehen bekommen.

[16] Zur vorsichtigen Würdigung dieser Wendung vergleiche man Epist. 54, 3: *ue non potest maior domino suo servus;* und zwar wollte der Knecht dies sein, enn er Weizen und Spreu säuberlich in der Kirche trennen wollte. Durch Laxismus und Rigorismus kann man also in gleicher Weise anmaßend sein.

[17] Wenigstens der negative Satzteil stimmt ganz mit De lapsis 17 usw. überein. u behaupten, daß der positive Satzteil die priesterliche Tätigkeit ganz und däquat beschreiben müsse und wolle, würde dem Text zuviel Gewicht beilegen. enn selbst wenn wir von der Wirkung der kirchlichen Rekonziliation als solcher

Kirche kann die Sünden nach der Taufe nicht einfach schenken *(donare)*, wie in der Taufe[18]. Gott aber muß versöhnt werden. Dies also muß der Mensch selbst durch seine Bße tun. Wenn das schon für die täglichen Sünden gilt, dann erst recht von den schweren.

Was bewirkt nun diese *assidua et iugis operatio* (De oper. et eleem. 2) der *satisfactio*[19] in einer *longa et plena paenitentia* (De lapsis 16)? Sie bedeutet ein *Deum promereri* (Epist. 19, 1; 26), ein *rogare, deprecari Dominum* (De lapsis 16), ein *Deum (offensam ... Domini) placare* (De lapsis 16, 29, 35; Epist. 43, 2) und auf diese Weise ein *delicta redimere* (De lapsis 35; Epist. 59, 13; vgl. De habitu virg. 11). Die Bußgenugtuung richtet sich also an Gott, um ihn umzustimmen, und sie tut es dadurch, daß sie die Sünden, die als *debita* aufgefaßt werden (De orat. dom. 22), gleichsam abbezahlt *(redimere)*. Da diese Schuldabtragung lange dauert, kann sie auch unter dem Bild eines langsamen Heilungsprozesses[20] von Wunden dargestellt werden (Epist. 30, 3. 6; 31, 6, 7; De lapsis 35), anscheinend nicht ohne Seitenblick auf den ganz andern raschen Vorgang bei der Taufe (vgl. Epist. 59, 13: *gratia quae de baptismi sanctificatione percipitur — paenitentia per quam culpa sanatur*). Diese langsame Schuldabtragung kann sich auch u. U. noch im Jenseits fortsetzen (Epist. 55, 20). Dafür ist schon deswegen bei Cyprian Raum, weil auch die Gerechten (mit Ausnahme der Martyrer, die sofort ge-

absehen, die Cyprian bezeugt, so fehlt im positiven Satzteil auf jeden Fall die Erwähnung der priesterlichen Interzession durch Gebet und Opfer für den Büßer, die C. ausdrücklich und oft bezeugt. Anderseits ist es im Hinblick auf De lapsis 17 usw. viel zu weit hergeholt, wenn Galtier (L'Eglise et la rem. 43ff; RHE 30 [1934] 532ff) den Text beziehen will auf die synodalen allgemeinen Festlegungen von Bußbestimmungen, in denen natürlich nicht der einzelne Sünder schon durch die Bischöfe die Vergebung der Sünden erhielt.

[18] Epist. 73, 7 z. B. sind das Subjekt des *remissam peccatorum dare* (in der Taufe!) ausdrücklich die *praepositi* der Kirche, was die Deutung von Epist. 75, 4 bestätigt.

[19] *Satisfactio (satisfacere)* ist zweifellos der charakteristischeste Terminus, den C. in dieser Sache benützt. Denn neben und nach *paenitentia* ist er wohl am häufigsten und charakterisiert am besten sowohl das Tun des Büßers wie dessen Wirkung. Die konkreten Forderungen dieser *satisfactio* sind zusammenfassend plastisch geschildert De lapsis 35. Zum Wort vgl. man die Stellen bei Hartel I 227, 11; 247, 9; 248, 1; 249, 25; 258, 16. 19. 22; 260, 2. 7. 25; 262, 7. 8; 263, 27; 264, 6; II 516, 11; 518, 15; 567, 2; 592, 4. 18; 594, 16; 597, 1; 631, 22. 24; 631, 24; 632, 5; 644, 16; 646, 4. 10. 11; 680, 7. 18; 681, 15; 683, 2. 8; 686, 11. 21. 24; 688, 9; 717, 10. 14; 722, 1; 725, 13; 733, 20; 812, 28. *Satisfactio* kann nicht nur das Genugtun, also konkret die Bußwerke, sondern auch das Resultat dieser Bemühungen bedeuten. Z. B. Epist. 15, 4: *paenitentia satisfactioni proxima*, d. h. eine Buße, die ihr Resultat, die Versöhnlichkeit Gottes, nahezu erreicht hat, so daß die Märtyrerinterzession jetzt wirklich den kleinen Rest noch ersetzen kann.

[20] Das Bild zeigt (wenigstens Epist. 30, 3; 31, 6. 7) in seiner Ausführung, daß man dafür ein Empfinden hatte, daß die Buße nicht bloß die Abtragung einer juristisch an sich verwirkten äußeren Strafe ist, sondern daß ohne sie eine innere Heilung und Wiederherstellung der vollen inneren moralischen Gesundheit nicht erwartet werden kann. Es ist also ein Beweis dafür, daß die Theorie des satisfaktorischen Schuldenabtragens damals nicht als einzige und umfassende Theorie gemeint war. Allerdings sind die beiden zitierten Briefe nicht von Cyprian selbst. — Dasselbe Bild mit demselben gedanklichen Hintergrund: Tertullian, De paenit. 7, 13; Didascalia II 41, 3–9.

...ut und mit Gott verbunden das *regnum coelorum* besitzen) noch ...Paradies", im *refrigerium*, den Gerichtstag und den Anbruch ...s Reiches Gottes zu erwarten scheinen[21]. Auf jeden Fall aber ...ht C. die endgültige Wirkung dieser satisfaktorischen, Gott ...isteten Abzahlung der „Schulden" zur Versöhnung Gottes ...st beim allgemeinen Gericht eintreten. Nach dem Untergang ...ser Welt und Weltzeit wird das Volk Christi vor seinem Richter...hl stehen (De lapsis 17) und Christus wird dann sein Volk und ...ssen Feinde „mustern" *(recensere)* und jedem nach seinen Ver...ensten das Urteil sprechen (Epist. 58, 10). In diesem Gericht ...rd der Büßer (im Gegensatz zum Martyrer, der *statim* bei seinem ...d gekrönt wird) *pendere ad sententiam Domini* (Epist. 55, 20). ...hat zwar Aussicht auf die *venia* (a. a. O.), zumal er dabei (aber ...tscheidend erst hier) auf die große Hilfe der *martyrum merita et ...um iustorum* rechnen darf (De lapsis 17), aber die eigentliche ...d endgültige Entscheidung fällt erst hier. Das endgültige *solvi* ...schieht *illic*, in einem Jenseits räumlicher und vor allem zeitlicher ...rt (Epist. 57, 1), alles, was *prius* ist (die persönliche Buße und ...e lösende Rekonziliation mit der Kirche) (ebd.) ist im Vergleich ...zu ein *interim* (Epist. 55, 29) und „reserviert" den Sünder und ...ssen Heilsfrage immer noch Gott (*reservare:* ebd.)[22]. Zwar weiß ...türlich C., daß die *satisfactio* schon in diesem Leben auch nach ...er bestimmten Zeit nach menschlichem Ermessen die Schuld ...r Sünde abgetragen haben kann (vgl. Epist. 15, 4; 56, 1/2 usw.)[23], ...aß der Büßer hier schon ein *curatus* (Epist. 55, 19) mit einer ...*rgata conscientia* sein kann (De lapsis 16), der den Geist des

[21] Vgl. A. d'Alès, La théologie de S. Cyprien 33—35. Ganz klar ist diese ...stung der Eschatologie Cyprians terminologisch und sachlich indes nicht. ...e Frage müßte neu untersucht werden. Cyprian scheint zwischen *paradisus* ...d *regnum coelorum*, zwischen dem unmittelbaren Los der Martyrer und dem ...r übrigen Gerechten zu unterscheiden. Aber auch dem Martyrer wird Ad ...tunatum 13 nur der *paradisus* des Adam in Aussicht gestellt.

[22] Dieses *Domino reservari*, das von dem büßenden und rekonziliierten Sünder ...gesagt wird (Epist. 55, 29; 55, 19), bedeutet wirklich einerseits die Ablehnung ...es *praeiudicare Domino* (Epist. 55, 18) hinsichtlich der Frage, ob er die Buße ...s Sünders *plena et iusta* finden oder die *servorum sententia* umstoßen wird ...d), anderseits schwingt in dem Wort doch auch der Klang des „Bewahrens", ...hütens" mit: der bußfertige und rekonziliierte Sünder ist durch seine Buße ...d die Gnadengemeinschaft der Kirche „behütet" vor einem Fall und dem ...rteilenden Gericht Gottes. Vgl. zu diesem Sprachgebrauch Epist. 55, 22: *Dei ... punientis ut corrigat et cum correxerit reservantis*; Testim. III 57: *idem emendari et reservari* (vgl. dazu die zitierten Schriftstellen: *morti non ...ere, misericordiam non avertere, emundare* als Sinnerklärung). Ähnlich De opere ...deem. 1 (Hartel 373, 13).

[23] Die Rekonziliation setzt ja wenigstens im Idealfall die Überzeugung ...raus, daß die vorausgesetzte Buße der göttlichen Gerechtigkeit genüge getan ...d, daß die *paenitentia* auch *plena* sein kann (De lapsis 16, 32; Epist. 55, 18). ...rdlich muß beachtet werden, daß eigentlich fast alle Fälle faktischer Rekon...iliation (wenigstens bei den *lapsi*) immer mehr oder weniger gegen dieses ...rinzip aus andern Erwägungen folgen (Krankheit, die *necessitas temporum*, ...efahr des Wiederausbrechens der Verfolgung) und daß fast nur dort Cyprian ...n Erweis der vollen Buße erbracht sieht, wo der ehemalige *lapsus* zum Martyrer ...der wenigstens Bekenner wird (vgl. De lapsis 13. 36; Epist. 19, 2; 24—25; ...4. 7; 60, 2). Einzige vorsichtige Ausnahme der Fall von Epist. 56, 1—3.

Vaters hat (Epist. 57, 4). Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß Cyprian die Wirkung der *paenitentia* immer eschatologisch sieht. So sagt er z. B. gerade dort, wo er eine dreijährige Buße als genügend *ad deprecandam clementiam Domini* ansieht: *puto his indulgentiam Domini non defuturam* (Epist. 56, 2); die Vergebung, die Cyprian als Ziel ansieht, ist die eschatologisch zu gewährende[24], auf die man freilich sicher rechnen kann. Es ist nicht richtig, daß Cyprian einen ernsthaften Zweifel äußert an der künftigen Vergebung, vorausgesetzt, daß die Buße voll geleistet ist. Wo und soweit ein Zweifel durchklingt, bezieht er sich nicht auf die Vergebungsbereitschaft Gottes an sich, sondern auf die Erfülltheit der dafür geforderten Voraussetzungen auf Seiten des Sünders. Wenn öfters von einem *potest clementer ignoscere (misereri)* usw. die Rede ist[25], so ist das Zukünftige[26] dieser Vergebung betont (und

[24] Daneben ist der *paenitentiae fructus* immer der Kirchenfrieden (Epist. 55, 29).

[25] So fällt in De lapsis 36 fünfmal dieses Wort und einmal Epist. 57, 1 (De lapsis 17 hat das *potest* einen anderen — präsentischen — Sinn).

[26] In Epist. 57, 1 wird dies klar schon vom Sprachlichen her. Wenn es da heißt: ...*et legem dederit ut ligata in terris et in coelis ligata essent, solvi autem possent, quae hic prius in Ecclesia solverentur*, so handelt es sich nicht um eine „audacieuse atténuation du texte biblique" (Capelle: RTAM 7 [1935] 233), die — weil notwendigerweise bewußt — doch Cyprian nicht zugetraut werden soll ohne strengen Beweis, sondern um eine sprachliche Unvermeidlichkeit. Da Cyprian ein zeitliches Moment in den biblischen Satz hineinträgt *(prius — illic)*, kann er gar nicht gut schreiben: *ut ... solverentur autem, quae ... in Ecclesia solverentur*. Er will eben sagen: die himmlische Lösung geschehe beim künftigen Gericht und sein *possent* ist nur ein Ersatz für das fehlende Futurum. Vgl. das *habere* mit Infinitiv als Ersatz des Futurums bei Cyprian: Hartel III 429; Bardenhewer II 457. Für das *posse* mit (vor allem passivem) Infinitiv zur Umschreibung des passiven Futurs im lateinischen vgl. Stolz-Schmalz, Lateinische Grammatik[5] (neu bearbeitet von M. Leumann und J. B. Hofmann) (München 1928) S. 557 mit Beispielen und weiterer Literatur. Das letzte Kapitel von De lapsis, das offensichtlich tröstlich schließen will (...*nec solam iam Dei veniam merebitur sed coronam*), will gewiß nicht mit seinem fünfmaligen *potest* die Ungewißheit der göttlichen Vergebung einhämmern, sondern die wahrhafte Möglichkeit, da es durch die Schriftstellen Is 30, 15, Ezech 33, 11, Joel 2, 13 doch deutlich dies, nicht jenes verkündet. — Zur Tatsache, daß C. unter den nötigen Voraussetzungen mit einer sicheren Vergebung im Jenseits rechnet (im Gegensatz etwa zum montanistischen Tertullian) vgl. z. B. Epist. 16, 2: ...*possunt agentes poenitentiam veram Deo qua patri et misericordi ... satisfacere ... erigere se possunt*. Es gibt Bekenner, die (auch schon zu Lebzeiten) ihren Fall gesühnt haben und *omne delictum* getilgt haben, freilich durch ihr Bekenntnis; aber auch dies ist ja theologisch nicht einfach selbstverständlich: Epist. 25. Wenn Cyprian gegen die vorzeitige Rekonziliation des Priesters Viktor protestiert als geschehend *antequam paenitentiam plenam egisset et Domino ... satisfecisset* (Epist. 64, 1), so setzt er offenbar voraus, daß es konkret eine *paenitentia plena*, die Gott genugtut, gibt. Wenn Cyprian sagt (De lapsis 18): *ante est ut sciamus illos (lapsos) de Domino impetrasse quod postulant, tunc facere, quod (martyres) mandant*, so setzt er ebenso voraus, daß ein Zeitpunkt kommt, wo das Verlangen der Bekenner, den *lapsi* den Kirchenfrieden zu geben, erfüllt werden kann, also auch, daß die *lapsi* von Gott zuvor erlangt haben, was sie erbitten: die Vergebung. Dem widerspricht nicht, daß die eindeutige Entscheidung, ob das alles wirklich zutrifft, erst beim Jüngsten Gericht fällt. Denn vorher ist eben nur mit einer moralischen Sicherheit zu wissen, ob die Buße genügt. Jedenfalls aber ist auch hier vorausgesetzt, daß Gott von sich aus grundsätzlich zur Vergebung bereit ist. Epist. 55, 22—23 ist ein langer Beweis dafür,

ächstens die Fraglichkeit, ob die menschlichen Voraussetzungen erfüllt sind), nicht aber eine Ungewißheit der göttlichen Vergebungsbereitschaft. Die ganze Buße, die Cyprian vom Sünder fordert, ist hingerichtet auf das Bestehen des Menschen im Gericht Gottes. Dort wird sich offenbaren im Richterspruch Gottes, ob seine Buße (zusammen mit der Interzession der Martyrer und der Kirche überhaupt) die Schulden der Sünde abgezahlt hat.

Da diese ganze Konzeption so sehr an der faktischen Gestalt des Bußinstituts abgelesen zu sein scheint und umgekehrt auch die lange Dauer dieser Gestalt mitbedingt hat und auch sonst zu den Grundanschauungen der Väterzeit gehört (wie schon der Unterschied zwischen Taufe und Buße zeigt), so ist es geboten, an dieser Stelle noch etwas inne zu halten, um über die dogmatische Tragweite dieser ganzen Konzeption etwas zu reflektieren, über ihre Lücken und ihre positiven Seiten. Zwei Dinge vor allem sind es, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen müssen: die Auffassung der Sünde und ihrer Tilgung als Strafverhaftung bzw. Strafabbüßung und der Gegensatz der postbaptismalen Sündentilgung zu der der Taufe.

Wie wir gezeigt haben, ist zwar eine gnadentheologische Betrachtung der Sünde, ihrer Folgen und ihrer Tilgung Cyprian nicht einfach fremd. Verlust der Taufgnade, ihre Wiedergewinnung (durch die Rekonziliation) und die Parallele zwischen Buße (als *satisfactio*) und Taufe sind Cyprian bekannt. Aber diese Gesichtspunkte stehen noch am Rand. Dies gilt vor allem von der Theologie der *satisfactio* und ihrer Wirkung als solcher. Aufs ganze gesehen überspringt Cyprian hier diese gnadentheologische Betrachtung, um auf das eschatologische Gericht zu schauen, und dieses wird gesehen nicht als Auswirkung der Tatsache, ob jemand die Gnade hat oder nicht, sondern als Entscheidung darüber, ob Gott durch die Bußleistung des Sünders und durch die Mithilfe der Kirche zur Bußleistung versöhnt ist und somit auf der Strafe nicht mehr besteht. Man hat schon oft seit Poschmann gesagt, Cyprian unterscheide nicht streng zwischen Schuld und Strafverhaftung und betrachte darum die Sünde erst dann als „vergeben", wenn auch der *reatus poenae* ganz getilgt ist. Diese Formulierung ist insofern richtig, als bei C. noch und nur Ansätze für eine gnadentheologische Betrachtung der Sünde und ihrer Tilgung vorhanden sind (und er also insofern nicht nur und exklusiv den *reatus poenae* als Wesen der habituellen Sünde ansieht) und als er einen Zustand einer grundsätzlichen Heilssicherheit kennt, schon bevor die Sündenschulden gänzlich „abbezahlt" sind[27] (und er also insofern einen Ansatz für die moderne Unterscheidung zwischen *reatus culpae* und *reatus poenae* und für den modernen Begriff der „Vergebung" im voraus zu einer

sed utique ad paenitentiam Dominus non hortaretur, nisi quia paenitentibus indulgentiam pollicetur ... nec iram paenitentibus ... sed veniam magis et indulgentiam pollicetur.

[27] Wie noch bei der Betrachtung der Bedeutung der kirchlichen Rekonziliation zu zeigen sein wird.

Tilgung der Sündenstrafen bietet). Aber mehr als Ansätze sind es nicht und insofern könnte man — wenn auch mit einer gewissen Vereinfachung — sagen: für Cyprian ist die (habituelle) Sünde die Strafverhaftung und ihre Tilgung die büßende Abtragung dieser Strafverhaftung. Das ergibt sich außer aus den schon dargelegten Auffassungen auch noch daraus, daß Cyprian die Tilgung der täglichen und der schweren Sünden im wesentlichen in der gleichen Weise auffaßt, da De opere et eleem. 2 an sich ja zunächst von der Tilgung der täglichen Sünden handelt. Aber es wäre falsch, in dieser ganzen Auffassung nur den Mangel der genannten Unterscheidung zu sehen. Diese Nicht-Unterscheidung hat auch ihre sehr positive Bedeutung. Denn wo die Unterscheidung zwischen *reatus culpae* und *reatus poenae* zu selbstverständlich gehandhabt wird, wird faktisch und unwillkürlich (wenn vielleicht auch nicht theoretisch notwendig) auch die Meinung sich verfestigen, die Tilgung des *reatus culpae* sei als sakramental *(ex opere operato)* bewirkte Gnadeneingießung eine mehr oder weniger selbstverständliche Sache, da die vorausgesetzte Bedingung, die jetzt nur „Reue" im Gegensatz zur „Buße" wird, eine ziemlich leicht bewerkstellbare seelische Angelegenheit sei. Das „Bußwerk" wird dann unwillkürlich bloß der Tilgung der Sünden „strafe" zugeordnet, verliert seine Bedeutung für die Reue und Tilgung der Schuld als solche und wird, da ja die Tilgung der „Strafe" letztlich bei der schon getilgten Schuld keine radikale existentielle (Heils-)Frage mehr ist, mit dieser Tilgung der Strafe zu einer zweitrangigen Angelegenheit. Für Cyprian aber ist von seiner Position aus leichter zu „realisieren", daß die wahre Reue — Buße als Tat ist. Tatsächlich liegt hinter seiner Theorie von Sünde und Sündentilgung (so problematisch und unvollkommen sie, in sich betrachtet, sein mag) als selbstverständliche und die ganze Theorie tragende, lebendige Voraussetzung die Überzeugung: echte Reue ist Buße. Es ist nicht zufällig, daß seine termini technici *paenitentia* und *satisfactio*[28] sind, und er einen terminus technicus für „Reue" (in dem modernen Sinn eines bloßen Wandels der „Gesinnung") gar nicht kennt. Weil er nur eine Reue kennt, die in ebenso deutlicher, harter Realität handelt, wie es die zu bereuende Sünde getan hat, darum fordert er eine *longa et plena paenitentia* und darum ist ihm dann seine Theorie von Sünde und Sündentilgung so auf den Leib geschnitten, daß die an sich vorhandenen Ansätze zu einer nuancierteren Theorie faktisch nicht zur Auswirkung kommen. Eine solche Weiterentwicklung hätte nur dann nicht vom lebendigen Grundansatz abgedrängt, wenn sie in einer Weise durchgeführt worden wäre, die auch über die heute übliche durchschnittliche Theorie hinausgreift, eine Forderung, die ihm natürlich nicht zugemutet werden kann. Diese Auffassung ist nicht nur Deutung und Konstruktion, die über das bei Cyprian empirisch Greifbare hinauslangt.

[28] Die bei ihm der Tilgung der Sünde schlechthin, nicht wie bei uns heute der Tilgung der Sündenstrafe zugeordnet ist.

Dafür, daß für ihn echte Reue ebenso reale Tat wie die zu bereuende Sünde sein muß, und daß in dem Maß über ihre Echtheit und ihren Erfolg vor Gott Sicherheit vorhanden ist, als sie dies ist, dafür sind mannigfaltige Indizien bei ihm vorhanden. Man muß nur auf die allgemeine Gedankenführung von De lapsis und den parallelen Briefen achten: Für Cyprian ist die Weigerung, die *paenitentia* mit ihrer langen *satisfactio* auf sich zu nehmen, ohne weiteres so sehr gleichbedeutend mit Mangel an „Reue", daß eigentlich die Frage gar nicht auftaucht, warum man sich denn nicht mit einer Reue der *lapsi* begnügen könne. Eine *pax* ohne vorhergehende Buße als reale Tat ist nur ein nutzloser Schein (De lapsis 15—16). Es ist nicht zufällig, daß Cyprian Epist. 55, 18 (obwohl es ihm konkret selbst Schwierigkeiten macht bei der faktisch raschen Rekonziliation der *lapsi*) eigentlich nur den Unterschied kennt zwischen einer *paenitentia plena et iusta* und der *paenitentiae simulatio*. Unter Voraussetzung der Identität von Reue und Bußtat bei Cyprian wird verständlich, warum er die Reue erst auf dem Sterbebett als ungenügend zurückweist: wo kein *paenitentiam agere* vorliegt, fehlt auch der wahre *dolor delictorum* (Epist. 55, 23). In Epist. 31, 6 darf man wohl gerade wegen der logisch scheinbar unmöglichen Formulierung *(paenitentia ... paenitentiam probat)* das sprachlich merkwürdigste Zeugnis finden für diese Auffassung, daß „Reue" sich in der Bußtat realisieren müsse, um wirklich sie selber zu sein. Da heißt es: *sed pudor, sed modestia, sed paenitentia*[29], *sed disciplina, sed humilitas atque subiectio ... hoc est quod paenitentiam probat.* Die *paenitentia* als Tat ist der reale Erweis (nicht nur für andere, sondern auch für den Büßer selbst) der *paenitentia* als Gesinnung. Solche und ähnliche Indizien ließen sich noch viele beibringen. Mag diese stillschweigend vorausgesetzte Psychologie auch, auf den kompliziert gelagerten Einzelfall angewendet, ein wenig massiv erscheinen, so zeigt sie doch sofort auch ihr Gewicht und ihre realistische Wahrheit, wenn man sich fragt, woher z. B. für einen *lapsus* vor sich selbst und vor der Kirche seine „Reue" über seine Verleugnung als wirklich vorhanden feststehen sollte: Daß er gern den Kirchenfrieden besitzen will, daß er froh wäre, wenn er nicht hätte verleugnen „müssen", daß er sich vor Gottes Strafe fürchtet, daß er seinen Abfall *(secundum quid)* bedauert — all dies sind Haltungen und Wünsche, die mit dem Willen zum Abfall vereinbar sind, also eine wahre „Reue" nicht notwendig vollziehen und beweisen. Wie kann jemand seine Tat, durch die er schuldig wurde, anders wirklich bereuen, als dadurch, daß er — bei Andauern der gleichen existentiellen Situation — das Gegenteil einer Tat tut? Wie sollte also eigentlich — bei Andauern der Verfolgung — die Glaubensverleugnung anders „bereut" werden als durch ein erneutes Bekenntnis (vgl. Epist. 55, 4; 19, 2)? Wie kann jemand, dem die Möglichkeit einer solchen Reue nicht

[29] Die Leseart *patientia* des Codex Baluzianus und einiger älteren Ausgaben vor Hartel gegen das Zeugnis der anderen Codices darf man wohl als Verschlimmesserung ansehen.

gegeben ist, eine wirkliche Reue anders vollziehen als durch eine Bußtat, von der man sagen kann, er hätte diese nicht getan, wenn nicht jene Haltung und Gesinnung wahrhaft im Kern der sittlichen Person überwunden wäre, die zur Sünde geführt hatte? Dies zumal, da Cyprian sich bewußt ist, daß eine solche sündige Tat meist schon aus schuldhaften Haltungen entspringt, die ihr schon voraus liegen und in ihr eigentlich nur ans Licht treten (De lapsis 21/22; Epist. 65, 3), Haltungen also, die selber durch ein bloßes „Bedauern" über diese Tat als solche noch gar nicht notwendig überwunden wären. Wenn also z. B. Liebe zum materiellen Besitz zum Abfall führt, wie kann man den Abfall (im Normalfall) existentiell echt bereuen, ohne dieses Geld herzugeben (vgl. De lapsis 35)? Kurz: hinter der „noch unvollkommenen" Theorie der Sündentilgung, die nicht zwischen Sündenstrafe und Sündenschuld unterscheidet, steckt bei Cyprian eine Einsicht, die durch eine zu selbstverständliche Unterscheidung zwischen Schuldverhaftung und Strafverhaftung eher verdeckt als erhellt wird, die Einsicht in eine existentiell realistische Psychologie der wahren Reue und damit auch des wahren Wesens der Schuld selbst.

Diese Hintergründe der Cyprianischen Bußlehre treten noch deutlicher hervor, wenn wir fragen: woher weiß denn Cyprian, daß die postbaptismalen Sünden anders zu tilgen seien als diejenigen vor der Taufe? Das „Schriftargument", demzufolge (Sirach 3, 30; Lk 11, 40f; Tob 4, 10) gute Werke die Sünden tilgen und diese Tilgung sich nicht auf die durch das Blut Christi geschehende Tilgung in der Taufe beziehen könne, sondern einen anderen Gegenstand, also eben die postbaptismalen Sünden haben müsse, ist doch zu künstlich und kompliziert, als daß es der wirkliche Anlaß zu dieser Lehre gewesen sein könnte. Dieses Argument (De opere et eleem. 2; Epist. 55, 22) gehört zu deutlich zu denen, die man erst führt, wenn man die Schlußfolgerung schon weiß. Man könnte als Grund dieser Überzeugung ferner hinweisen auf das *semel* der Taufe bei Cyprian in diesem Zusammenhang (a. a. O.). Weil es die nur „eine" Taufe gibt nach der Tradition (Eph 4, 5; vgl. Hebr. 6, 4)[30] und das Wort von der einen Taufe offenbar von Anfang an nicht bloß von der spezifischen Einheit jeder gültigen Taufe, sondern auch von der nur einmaligen Taufmöglichkeit des einzelnen verstanden wurde[31], so könnte Cyprian (wie vielleicht alle jene vor ihm, die einen Unterschied in der Tilgung der Sünden vor und nach

[30] Vgl. Melito, Fragm. 12 (Otto IX 418); Hermas, Mand. IV 3, 1; Tertullian, De bapt. 15; De paenit. 7, 10; De pudic. 18, 15; Clemens, Paedag. I 6, 29, 5—30, 1; Hippolyt, Philosoph. VI 41, 2f; Origenes, Exhort. ad mart. 30; Didasc. VI, 12, 2 (Funk 326). Bekanntlich wird dann später in den morgenländischen Symbolen das *ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* ausdrücklich bekannt (vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole[3], S. 130. 134. 135. 137. 138. 146. 153. 165. 166). Für Cyprian vgl. noch Epist. 63, 8: *baptisma ... semel ... sumitur nec rursus iteratur.*

[31] Bei Tertullian, De bapt. 15, sind diese beiden Seiten der Einheit der Taufe in einem genannt, indem aus dieser Einheit sowohl die Unmöglichkeit der Ketzertaufe wie die Unwiederholbarkeit der Taufe deduziert werden.

der Taufe lehrten) daraus geschlossen haben, daß die beiden Tilgungsmöglichkeiten nicht bloß im äußeren Ritus, sondern tiefer in der Sache verschieden sein müßten, weil sonst bei einer bloßen Ritusverschiedenheit es doch sachlich mehr als die eine (schlechtsinnige) Nachlassung der Sünden geben würde. Man könnte hinzufügen, daß im Zusammenhang mit dieser Lehre von der Einmaligkeit der „Taufe zur Nachlassung der Sünden" und auf sie gestützt die Lehre von der inneren Andersartigkeit der postbaptismalen Sündentilgung immer mehr oder weniger explizites apostolisches Traditionsgut gewesen sei. Indes bleiben bei einer solchen Konstruktion einige dunkle Punkte. Wir sahen schon, daß Cyprian ebenso wie Tertullian) eben gerade keinen Unterschied zwischen Schuld und Strafe, zwischen Schuld- und Straftilgung macht. Wenn man also weiß, daß in der Taufe die Schuld geschenkt und abgewaschen wird, so war es darum eine selbstverständliche Folgerung, die nur eine andere Formulierung ist für die Nachlassung der Schuld, wenn gesagt wird, daß in der Taufe die Strafe geschenkt wird, nicht eine Aussage (wie heute bei uns), die zusätzlich zur Lehre von der Nachlassung der Schuld hinzukommt und eigens bewiesen und erklärt werden muß. Das ist der Sinn von Tertullians Satz: *exempto scilicet reatu eximitur et poena* (De bapt. 5). Gerade daß von der Tilgung des *reatus* auf die Tilgung der *poena* geschlossen werden kann, zeigt, daß beide Dinge für ihn dasselbe sind und darum miteinander getilgt werden müssen. Ähnlich ist es bei Klemens von Alexandrien (Paed. I 6, 26, 2). Auch hier beweist die sprachliche Unterscheidung zwischen *ἁμαρτία* und *ἀνομία* nicht, daß man sich bewußt war, die Tilgung beider könne verschiedene Wege gehen, sondern eher das Gegenteil, weil es als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß mit der Schuld auch die *ἀνομία* in der Taufe geschenkt wird.

Es ist also von der alten und schon vor Cyprian traditionellen Lehre der völligen Tilgung der Schuld in jeder Hinsicht in der einmaligen Taufe noch nicht ohne weiteres erklärt, daß eine postbaptismale Sündentilgung, wenn sie erfolgt, anders verlaufen kann als vor und in der Taufe. Höchstens könnte daher eine logische Schwierigkeit erhoben werden, daß eine solche überhaupt erfolgen kann. Man kann natürlich sagen: wenn traditionell eine solche Möglichkeit nun doch feststand und wenn die Taufe als einmalige gewußt war, dann mußte eben notwendig und unwillkürlich ein anderes Mittel für diese eine und ununterschiedene Tilgung von Schuld und Strafe gesucht werden; was konnte dann anderes in Frage kommen, als eine *paenitentia plena*, die selber diesen einen *reatus culpae* und *poenae* abträgt? Aber abgesehen noch davon, daß, wenn dieser Schluß das eigentliche und alleinige theologische Fundament für die wirkliche Existenz dieser postbaptismalen Bußpraxis und ihres Unterschiedes von der Taufsündentilgung wäre, für die doch auch bezeugte Bedeutung der kirchlichen Intervention dabei kein rechter Raum mehr wäre, so wäre jedenfalls nur noch schwer einzusehen, wie eine pelagianische Deutung des Satzes

noch vermeidbar wäre, daß der Sünder nach der Taufe seine Sünden durch seine eigenen Werke abtragen müsse und könne ohne „das Blut Christi"[32]. Denn man könnte diesen Vorwurf nicht dadurch abwehren, daß man sagt, die eigenen Bußwerke würden „nur" die Sündenstrafen tilgen, da ja, wie gezeigt, für Cyprian die Tilgung der Sünde selbst durch die Bußwerke erreicht wird. Es nützt hier auch nichts zu sagen, daß diese Bußwerke eben bloß in der Kraft der erlösenden Gnade Christi wirksam seien[33], denn auf diese Weise wird, so richtig dieser Hinweis objektiv ist, eigentlich doch der Gegensatz, den Cyprian bei der Sündentilgung in der Taufe und in der postbaptismalen Buße sieht, wieder aufgehoben. Sagt man aber, Cyprian sehe den Gegensatz ja nur darin, daß in der Taufe Sünde und Strafe zusammen *gratis* geschenkt, in der Buße aber nur die Schuld, nicht aber die Strafe so umsonst vergeben werde, so trägt man an ihn eine Unterscheidung (Schuld-Strafe) heran, die ihm fremd ist, und erklärt darum nicht, wie und woher er diesen Unterscheid zwischen beiden Tilgungsweisen kenne. Nimmt man aber an, er habe diesen Unterschied aus einer expliziten theoretischen Tradition gekannt, so läßt sich wieder nicht mehr erklären, warum C. dann nicht die Unterscheidung zwischen Schuld und Strafe ausdrücklicher erfaßt habe, denn nur unter dieser Voraussetzung läßt sich eine explizite theoretische Tradition denken.

Es bleibt also nur das Dilemma übrig: entweder beinhaltet diese explizite Tradition (als dogmatische gemeint) tatsächlich die Ansicht, daß die postbaptismale Sündentilgung aus eigener Kraft ohne die Kraft des Blutes Christi geschehe (dann kann diese Theorie einen Gegensatz zwischen Taufe und Buße sehen und die Unterscheidung zwischen Schuld und Strafe vernachlässigen) oder diese Tradition ist eine praktische Tradition der faktischen Übung (postbaptismale Sünder müssen Buße tun) derart, daß die Deutung dieser praktischen Maxime bei Cyprian und später ein Theologumenon ist, das nicht ohne weiteres dogmatisch verpflichtende Bedeutung hat. Da das erste aus dogmatischen Gründen unannehmbar und historisch wenigstens unwahrscheinlich ist, so bleibt nur das zweite übrig: Cyprian interpretiert eine Praxis, die vor ihm als überlieferte bestand; daß sie selbst tatsächlich aus diesem Gedanken entsprungen war, ist nicht vorauszusetzen, sondern wäre zu beweisen. Sie kann aber nicht aus dieser bei Cyprian

[32] Natürlich finden sich bei Cyprian allgemeine Sätze, die die Notwendigkeit der Gnade zu allen guten Taten aussprechen. *Dei est, inquam, omne quod possumus* (Ad Donatum 4). *Nemo suis viribus fortis est* (De orat. 14). *Tantum nos posse, quantum credimus* (Test. III 42). Aber solche Sätze werden für die Theologie der *satisfactio* nicht ausgewertet.

[33] Natürlich sagt auch das AT und das NT, daß gute Werke sündentilgend seien. Aber dieser Hinweis, den schon Bossuet zur Rechtfertigung Cyprians macht, schlägt nicht durch, denn in der Schrift werden diese Aussagen nicht benützt (wie bei C.), um einen Gegensatz zwischen beiden Tilgungsweisen zu konstruieren. Für die Schrift also bleibt mindestens offen, ob nicht eben solche guten Werke sündentilgend sind, weil und insofern sie eine Aneignung und Auswirkung sind des Blutes Christi, der *gratis* geschehenden Erlösung.

greifbaren Theorie entsprungen sein, weil diese unter den konkreten gedanklichen Voraussetzungen notwendig semipelagianisch wäre, und eine solche Theorie in noch älterer Zeit vor Cyprian wenigstens als scharf und genau gemeinte) unwahrscheinlich ist. Wenn aber nicht aus dieser Theorie, aus welcher anderen kann dann diese Praxis einer unterschiedlichen Behandlung von Katechumenen und postbaptismalen Büßern entsprungen sein, da doch jede Praxis ihren gedanklichen Hintergrund hat? Wir antworten: aus dem objektiv berechtigten größeren Zweifel an der Echtheit einer neuen Sinnesänderung nach der Taufe im Gegensatz zur μετάνοια vor der Taufe, einem Zweifel, der für den Büßer selbst und für die Kirche bestehen mußte.

Damit mündet die Problematik der Cyprianischen Lehre vom Unterschied zwischen Sündentilgung in und nach der Taufe in dieselbe Einsicht, die wir aus der Problematik der Cyprianischen Lehre über das Wesen der Sünde und Sündentilgung schon gewonnen haben: der eigentliche, durch Theorien etwas überlagerte Ursprungsort der Cyprianischen Lehre von der *paenitentia iusta* ist die lebendige Erfahrung, daß nur die Bußtat wirkliche Reue ist und die Gewißheit schafft, daß wirklich und echt die „Gesinnung" vorhanden ist, der Gott seine Vergebung schenken will. Von diesem Ansatzpunkt ist es praktisch selbstverständlich, daß vom getauften Sünder anderes und „mehr" verlangt wurde als vom Katechumenen. Dieser ist ein Mensch, der in der Bekehrung zum Christentum, in dem Abbrechen aller Brücken zu seiner ganzen eigenen Vergangenheit und der heidnischen Umwelt, in dem Taufgelübde" der *abrenuntiatio* lebendig und real in der Tat eine Gesinnung realisierte, über die hinaus etwas Weiteres zu verlangen niemand beifallen konnte. Er „erlebte" darum auch seine Neugeburt zum göttlichen Leben durch die Taufe in einer Tiefe und Eindrücklichkeit, die in ihm ein Bedenken über die volle Vergebung seiner Schuld gar nicht aufkommen lassen konnte[34]. Jener aber hatte all das verloren und durch seine Tat bewiesen, daß die radikale christliche Gesinnung und Haltung nicht (mehr) in ihm lebte; er war ein Christ, in dem und für den das einfache Christsein kein existentieller Beweis einer wahrhaft christlichen Haltung war; er mußte seinem „christlichen" Leben, seinen Wünschen und Gefühlen mit bitterer Skepsis gegenüberstehen. Was konnte gegenüber dieser niederschmetternden Erfahrung ihm selbst und der Kirche die Zuversicht wiedergeben, daß dieses Herz jene Haltung

[34] Vgl. zu diesem Wiedergeburtserlebnis die Schilderung bei Cyprian, Ad Donatum 3—4. Geschildert wird die Erfahrung der von Gott geschenkten Kraft des von oben wiedergeborenen Menschen, der plötzlich die alte, eingewurzelte Verfallenheit an die Sünde überwindet, obwohl sie ihm bisher unüberwindlich schien, und der aus dieser Erfahrung himmlischer, gottgeschenkter Vitalität schon auf Erden vorausfühlt, daß er einmal vor Gott bestehen wird. Man muß sich nur fragen, wie nach einer solchen Erfahrung ein Fall wirken mußte, um zu erkennen, was die *paenitentia* in ihrem lebendigen Ursprung ist: der Versuch eines mit aller Erbitterung um sein Heil ringenden Menschen, langsam sich wieder in den alten Zustand zurückzukämpfen.

wieder sich erkämpfte, die es des Geistes Gottes und des Friedens Gottes würdig machte? Nicht der Erweis der „Reue" in Gefühl und Worten, sondern der Erweis der bitteren Tat, die allein den ehrlichen Menschen an seine prätendierte Gesinnung glauben macht. Diese Erfahrung wird der einfache, schlichte, aber immer wirksame Boden gewesen sein, auf dem das Bußinstitut der alten Kirche, soweit es die persönliche Buße fordert, regelt und überwacht, erwachsen ist, zumal seine konkreten Pflichten und Formen (Gebet, Fasten, Büßergewand usw.) ja nur die Fortsetzung der von der Synagoge geerbten Bußpraxis[35] sind und so keine besondere Erfindungsgabe und neuschöpferische Initiative erforderten, sondern nur mit neuem Geist und Leben erfüllt und energisch gefordert werden mußten.

Die Theorie zu diesem praktisch schon längst traditionellen Institut mischt bei Cyprian Richtiges, Vorläufiges und Bedenkliches. Man spürt noch bei Cyprian den „Sitz im Leben" bei seiner Theorie durch. Auf einiges ist schon oben hingewiesen worden. Wenn — um auf einiges Weitere hinzuweisen — Cyprian die Bekenner auffordert, *actum et opera et merita* der einzelnen *lapsi* sich anzusehen, um die herauszufinden *quorum paenitentiam satisfactioni proximam conspicitis* (Epist. 15, 3—4), was können sie dann feststellen? Doch nicht das „Abbezahlthaben" der Schuld vor Gott als solches selbst, sondern nur die in der Tat erwiesene Ehrlichkeit ihrer Reue. Und doch gibt sich damit Cyprian zufrieden. Seine Praxis verlangt weniger als seine Theorie, sie verlangt aber genug und sie zeigt sich von einer anderen Überzeugung getragen als er sie, streng genommen, in seiner Theorie entwickelt, von der Überzeugung, daß dem wahrhaft Reuigen Gott vergibt und die wahrhafte Reue sich realisiert und als solche erweist in dem, was er *paenitentia* nennt: *paenitentia ... paenitentiam probat.* In der Praxis, die einfacher und zugleich hellsichtiger ist als die Theorie, ist auch für Cyprian die *paenitentia* einfach das, was den Sünder zu einem *reformatum et depositis prioris vitae delictis ad sobrios et bonos mores et ad innocentiae disciplinam poenitentiae dolore correctum* (Epist. 55, 23) macht und so zu einem, dem Gott die Schuld verzeihen kann aus Gnade. So ist auch verständlich, daß er diejenigen, die nach ihrem Abfall doch noch bekannt haben (ohne den Tod erlitten zu haben), ohne weiteres für würdig hält, auch den Kirchenfrieden zu erhalten (Epist. 25), denn eine solche Tat ist ein eindeutiger Beweis dafür, ob einer *comissi vere et firmiter paenitet et fidei calor praevalet* (Epist. 55, 4). Es kann auch auf folgendes hingewiesen werden: Oben ist schon auf die Vorstellung der *satisfactio*

[35] Vgl. J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis (Münster 1933) 184 bis 187. — Es ist zu beachten, daß Bußwerke schon in der Synagoge dem auferlegt wurden, der „gebannt" wurde. Schon von daher ist es verständlich, daß nicht aus einer Theorie die Bußpraxis für den aus der Kirche Ausgeschlossenen neu entwickelt wurde, sondern eine selbstverständliche, ererbte Praxis der Anfang ist, hinter der die Theorie kommt. Diese hat also soweit recht, als sie den Tatbestand der Praxis richtig deutet und vom Zusammenhang der ganzen christlichen Lehre her sich als folgerichtig und genuin christlich erweist.

als einer inneren Heilung des Sünders hingewiesen worden. Es steht nichts im Wege, diese Vorstellung nicht bloß als „Bild" für die streng juridische Auffassung der *satisfactio* aufzufassen; ebensogut kann man die „Abzahlung der Schulden" als Bild aus dem juristischen Vorstellungskreis auffassen für die *paenitentia* als in Tat und Wahrheit bis in die Tiefen der Person und bis in ihre Leiblichkeit hinein durchgeführte Ausheilung der inneren Sündenfolgen, nach deren Beseitigung der Mensch erst von allen Sünden„strafen" frei ist. Wenn ferner in der alten Kirche der exorzisierende Charakter des Fastens und Gebetes[36] (des Haupt„werkes" der Buße) immer wieder betont wird, so weist dieser Gedanke mindestens auch in die gemeinte Richtung: die Tat, nicht bloße „Gesinnung" schafft den Menschen um und treibt die „Mächte der Finsternis" aus ihm aus. Schließlich darf nicht übersehen werden: die griechische Theologie von Klemens von Alexandrien angefangen faßt in ihrer Theorie der Bußwerke sehr eindeutig diese als innere Heilung des Menschen auf. Hat diese Auffassung nicht ebensoviel Recht, als treffende und ursprüngliche Deutung der faktischen Bußforderungen der alten Kirche zu gelten?

Daß auch bei dieser Deutung des realen Ansatzes der urchristlichen Bußpraxis die Lehre immer noch an diesem Büßen ablesbar ist, die seit jeher daraus entnommen wurde, nämlich, daß im Bußsakrament nicht notwendig und immer alle Sünden„strafen" vergeben werden und so ein Unterschied zwischen Taufe und Buße besteht, das wäre natürlich ausführlich zu zeigen und könnte gezeigt werden. Man muß nur beachten, daß die erfahrene Tatsache einer durch die Nachwirkung der vorausgehenden Schuld existentiell begrenzten Intensität der Bekehrung das Bleiben einer Sündenstrafe schon *eo ipso* impliziert, wofern man nur die „Strafe" nicht als eine rein von außen verhängte, keine innere Beziehung zum sittlichen Zustand des Menschen habende, rein zudekretierte Wirklichkeit auffaßt. Unter dieser Voraussetzung liegt das theologische Problem nicht eigentlich in der Frage, warum die Sündenstrafen als innere Straffolge, die nicht restlos mit einem zum Heil hinreichenden Gesinnungswandel schon *eo ipso* aufgehoben ist) trotz der Reue bleiben können, sondern eher in der Frage, warum sie in der Taufe schlechthin vergeben werden können. Daß diese Frage sich in der alten Kirche höchstens am Rand des Bewußtseins einmal meldet, erklärt sich leicht aus dem enthusiastischen Erlebnis der Taufneugeburt des ganzen Menschen. Wie diese Frage sachlich beantwortet werden muß, darüber muß ebenfalls an systematische Überlegungen verwiesen werden.

[36] Vgl. Mt 17, 21; Mk 9, 29; Tertullian, De ieiunio 8; Excerpta ex Theodoto 83. 84 (GCS Clemens Alex. III 132 Stählin); Weiteres bei J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis (München 1933) 175f. 215f; F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (Paderborn 1909) 80—86; Behm bei Kittel IV 925—935 (besonders 927; 930: der apotropäische Charakter des Fastens im Heidentum und Judentum).

5. Die Wirkung der kirchlichen Rekonziliation

a) Die Wirksamkeit kirchlicher Akte bei der Buße selbst (außer der eigentlichen Rekonziliation)

Die Tätigkeit der Kirche bei der Buße beschränkte sich nicht auf die Wiedererstattung der kirchlichen Gemeinschaft (auf die „Absolution" — würden wir heute sagen), und so ist auch kurz die Wirksamkeit dieser anderen Akte zu betrachten. Die ganze Kirche — also Bischof, Volk und in ihm vor allem die Bekenner — leihen dem Büßer ihre Unterstützung durch ihr Mitbüßen, ihr Gebet und das eucharistische Opfer. So betet der Bischof unter Tränen für die Büßer in täglichen Gebeten um die *plenissima pax* (Epist. 43, 6; 59, 18; De lapsis 32) und bringt für die Gefallenen das Opfer dar (De lapsis 16)[37]. Ebenso bitten die Bekenner für die Gefallenen (De lapsis 36 usw.). Eine Interzession des Kirchenvolkes (wie bei Tertullian) dürfte beim liturgischen Akt der Exhomologese selbstverständlich sein, da es ja auch zur Rekonziliation seine Zustimmung erteilt (Epist. 61, 1). Alle diese Akte werden offenbar von Cyprian als unterstützende Hilfe der *satisfactio* des Büßers aufgefaßt. Denn er kennt ein *per episcopos et sacerdotes Domini Domino satisfacere* (Epist. 43, 3)[38]. Wodurch sollte aber die *satisfactio* selbst (die doch als notwendige Voraussetzung bei Cyprian deutlich von der Rekonziliation selbst unterschieden wird) auch (nicht: ausschließlich) *per sacerdotes* geschehen, als durch eben diese Akte fürbittender Unterstützung des Büßers in seinem Beten und Büßen um die göttliche Verzeihung? Dazu paßt, daß die Wirkung dieser Akte ebenso eschatologisch gesehen wird wie die persönliche *satisfactio* des Sünders selbst: ihre Wirkung tritt beim Gericht ein (De lapsis 17. 36). Wenn und insoweit die Handauflegung(-en?) bei der Exhomologese exorzisierenden Charakter haben, gehören sie nach Absicht und Wirkung ebenfalls in diese Mitwirkung der Kirche bei der persönlichen satisfaktorischen Bußleistung des

[37] Ein *offerre pro illis* (die noch nicht ordnungsgemäß rekonziliierten *lapsi*), ein *offerre nomine eorum* ist zwar ebenso unerlaubt wie die Gewährung der Eucharistie (Epist. 15, 1; 16, 2; 17, 22; 34, 1). Aber dabei handelt es sich offenbar um Verwerfung einer Darbringung des eucharistischen Opfers für die *lapsi*, die diese unter Leistung ihrer Opfergabe (vgl. Epist. 34, 1; 65, 3) als das Recht eines Vollchristen für sich in Anspruch nahmen, oder um eigens für sie in kleinem Kreis gefeierte „Privatmessen" (vgl. Epist. 63, 16; 57, 3; 5, 2). Vgl. Jungmann. Missarum Sollemnia I³ (Wien 1952) 274. 280. Damit braucht also nicht ausgeschlossen zu sein, daß der Bischof das Opfer auch für die Bekehrung der Sünder als Mitwirkung bei ihrer *satisfactio* darbringt, als *purgare conscientiam sacrificio ... sacerdotis* (De lapsis 16).

[38] Dementsprechend kann De lapsis 29 in dem *satisfactio et remissio facta per sacerdotes* das *per sacerdotes* durchaus auch auf *satisfactio* bezogen werden. So wird auch wieder deutlicher, wie Cyprian sich die *remissio* als *per sacerdotes* geschehend denken kann, ohne von seinem eigentlichen und strengen Begriff der *remissio* abzuweichen. Wenn *remissio* das volle Getilgtsein der Sünde auch hinsichtlich der Strafverhaftung bei ihm bedeutet und sie nach ihm (nach der Taufe) nur durch eine *plena satisfactio* erreichbar ist, so kann sie nur, aber so auch wirklich, dadurch geschehen, daß die *sacerdotes* zur *satisfactio* unterstützend beitragen. Eine *remissio* durch eine „Absolution" des Priesters im Unterschied zur *satisfactio* kann aus dem Text De lapsis 29 somit nicht herausgelesen werden.

anders selbst. So wird am besten verständlich, wie Cyprian zwei odernfalls sehr disparate Dinge zusammenfaßt[39]: *purgare conentiam*[40] *sacrificio et manu sacerdotis* (De lapsis 16). Wie eit C. diese Seite an der kirchlichen Buße für heilsnotwendig hielt, ird nicht ausdrücklich gesagt. Aber sie ist ihm eben doch ein onkretes Stück der einen notwendigen kirchlichen Buße, ohne die keine Versöhnung mit Gott gibt, und nimmt darum für ihn an eren Notwendigkeit[41] teil. (Dies impliziert ja nicht notwendig, daß pfer und Gebet der Kirche für die Sünder immer und überall it dem einzelnen Bußverfahren konkret verbunden sein muß, daß das (heutige) Fehlen einer solchen unmittelbaren liturgischen erknüpfung auch noch kein Beweis gegen die Notwendigkeit solcher rchlichen Interzession ist.) Man sollte diese Seite des altchristchen Bußverfahrens nicht (weil in unseren heutigen dogmatischen raktaten übersprungen) als für das Bußsakrament unerheblich eiseite lassen. Hier wirkt sich zunächst implizit doch ein Bewußtein vom gnadenhaften Charakter der *satisfactio* des Sünders aus, as in der ausdrücklichen Theorie über die *satisfactio* bei Cyprian u kurz kommt, denn es lebt hier das Wissen um die Verbundenheit ller in der Kirche. Wo so die Fürbitte der Kirche als mehr oder eniger notwendig empfunden wird, kann im letzten die *satisfactio* och nicht als selbstherrliche Abzahlung der „Schulden" vor Gott us eigener Kraft erlebt werden. Weiter: Bei Tertullian war die ner Erhörung sichere Fürbitte der Kirche des präsenten Christus ne der Vorstellungen, in denen Tertullian den entscheidenden kt der Kirche bei der *paenitentia secunda* faßt. Bei Cyprian wird an das nicht mehr sagen können, wie sich bald zeigen wird, da ie Erteilung der *pax* und *communicatio* als solche allein als entcheidender Akt vonseiten der Kirche gesehen wird. Aber darum raucht die Bedeutung dieser kirchlichen Interzession sachlich doch icht abgeschwächt zu werden. Die Kirche gliedert ja in ihren nadenspendenden Organismus ein. *Spiritu eius (Ecclesiae) animamur* (De unitate 5) ... *haec nos Deo servat* (ebd. 6). Dieser rganismus aber ist eben nicht bloß als einfach statische Größe nadenvermittelnd, er aktualisiert dauernd in Opfer und Gebet

[39] Opfer und Handauflegung waren wohl auch zeitlich und örtlich vereinigt, sofern die Handauflegung vermutlich während des eucharistischen Gottesienstes geschah, an einem Punkt des Gottesdienstes, der sich bei Cyprian nicht ehr genau bestimmen läßt. Die Reihenfolge *(sacrificio — manu)* legt nahe, aß, wie später bei Augustinus und in der gallikanischen Liturgie, die Handuflegung gegen Ende der Messe stattfand. Vgl. Jungmann, Die lateinischen ußriten 300ff. 167.

[40] Das *purgare* hat gewiß nicht bloß einen juristischen Sinn, wie Capelle a. a. O.) zutreffend bemerkt (230—31); aber nicht bewiesen werden kann, daß ese Reinigung des Gewissens von Cyprian gesehen wird als Folge der Handuflegung, insofern diese gerade die Rekonziliation ist. Wir schreiben diese irkung wohl vorsichtiger und richtiger der Handauflegung (wie dem Opfer!) u, insofern sie eine (wenn auch nicht unwesentliche) Unterstützung der *satisfactio* es Büßers selbst ist.

[41] Vgl. auch zur Notwendigkeit des einmütigen Gebetes der ganzen Kirche, uch um die Vergebung der Schuld: De dom. orat. 8.

(die ihm nie fehlen können) diesen gnaden- und geistspendenden Einfluß auf seine Glieder. Wenn zum Wesen dieser Kirche unverlierbar ihr Opfer und Gebet gehört, dann ist sie eben gerade auch als solche die geistspendende und bewahrende Mutter des Lebens; eine geistverleihende Eingliederung gliedert in die opfernde und betende und auch darum geistverleihende Kirche ein. Daß ihr Gebet und Opfer dieser Wiedereingliederung schon vorauseilt und es sich mit dem Sünder zusammen bittend an Gott wendet[42], ändert nichts an der Tatsache, daß ihre Mitwirkung mit der Buße des Sünders für deren Erfolg unumgänglich ist.

b) Die Wirkung der kirchlichen Rekonziliation

Die bisher geschilderten Akte der Kirche und ihre Wirkungen sind nicht das einzige, was die Kirche für den büßenden Sünder tut. Das Entscheidende ist vielmehr, daß sie denjenigen, der sich von ihr durch seine Sünde getrennt hatte und das Recht auf die Eucharistie, ihr innerstes lebensspendendes Geheimnis, verloren hatte, wieder aufnimmt.

Diese durch die Handauflegung (oder bei ihr) vollzogene Rekonziliation hat zunächst einmal eine unmittelbar im kirchlichen Raum als solchem greifbare Wirkung. Sie bewirkt ein in *Ecclesiam suscipi (recipi)* (Epist. 55, 29; 4, 4), ein *ad Ecclesiam redire* (Epist. 4, 4; 19, 2); sie bedeutet ein *ius communicationis (communicationem) accipere* (Epist. 16, 2; 19, 2), ein *ad communicationem venire (admitti)* (Epist. 17, 2; 16, 2), die *pax* (Epist. 18, 1; 19, 2; 20, 3; 55, 29; 57, 1. 4 usw.), das *Ecclesiae reconciliari* (Sent. episc. 8, 22), eine *pax data et communicatio concessa* (Epist. 66, 5). Die *communicatio* zeigt sich, wenn gegeben, vor allem in der aktiven Teilnahme am Opfer und dem berechtigten Empfang der Eucharistie (Epist. 15, 1; 16, 2. 3 usw.). Der Akt der Erteilung der *pax* ist grundsätzlich Vorrecht des Bischofs[43] (Epist. 15, 2; 16, 1. 3; 17, 2; 19, 1; 64, 1 usw.), nur im Notfall kann der Kirchenfrieden auch von einfachen Priestern oder sogar bei Fehlen eines Priesters von Diakonen erteilt werden (Epist. 16, 1; 17, 2; 18, 1; 19, 2). Dieser Akt des Bischofs wird als ein „Urteil" qualifiziert. Der Bischof ist ein *iudex ad tempus a Deo datus* (Epist. 66, 3), *ad tempus iudex vice Christi* (Epist. 59, 5). er prüft entsprechend diesem seinem allgemeinen Richteramt in der Kirche auch im Fall der Sünder die einzelnen *causae* (Epist. 57, 5; 66, 5) und fällt eine *sententia* (Epist. 55, 18). Gewiß ist diese richterliche Sentenz in ihrer faktischen Heilsbedeutung beim letzten Gericht Christi kein eindeutiges Präjudiz[44] (De lapsis 17; Epist. 55, 18. 20. 29; 58, 3); aber dieses Urteil hört darum für Cyprian nicht auf, eine wahre richterliche Erkenntnis zu sein[45].

[42] Jede *spiritualis oratio* setzt den Geist, den Christus sendet, voraus. De dom. orat. 1.

[43] Schon daran erkenntlich, daß im Normalfall die Handauflegung durch den Bischof gefordert wird. Vgl. oben 260f.

[44] Worauf noch zurückzukommen sein wird.

[45] Es ist darum zuviel behauptet, wenn Capelle (225) sagt: Cyprien répudie donc clairement l'idée que la réconciliation puisse se faire par un jugement de

braucht schon darum gar keine Schwierigkeit hinsichtlich eines gensatzes zwischen dem bischöflichen Urteil und dem himmschen Urteil Christi zu befürchten, weil sie sich unmittelbar ar nicht auf denselben Gegenstand beziehen. Denn das Urteil hristi, das ihm allein vorbehalten ist, bezieht sich unmittelbar auf e Getilgtheit der Schuld als solcher durch eine *plena satisfactio*; as Urteil des Bischofs aber ist unmittelbar die *sententia* der Wiederzuerkennung der vollen Kirchengemeinschaft. Sosehr aber uch im Normalfall dieses Urteil des Bischofs nur gefällt werden oll, wenn angenommen werden kann, daß die *satisfactio plena* chon erbracht ist, so kennt Cyprian doch Fälle, wo dieses Urteil es Bischofs gültig ist und aufrecht erhalten bleibt, obwohl die volle enugtuung noch nicht geleistet ist (Epist. 64, 1; 55, 13): eine ewährte *pax* nach zu kurzer Buße oder bei Wiedergesunden eines indes, der sie auf dem Krankenlager erhalten hat, wird als gültig nerkannt, zumal Cyprian sich bewußt ist, daß er unter dem Zwang er Verhältnisse auch in den offiziellen Bußforderungen eher hinter em Ideal einer *plena satisfactio* zurückbleibt (Epist. 59, 16; 55, 7). Natürlich kennt Cyprian auch Fälle, wo die *pax*-Gewährung chlechthin nichtig ist. So ist die *pax*, wo überhaupt keine Buße[46] orliegt, eine *inrita et falsa pax ... et nihil accipientibus profutura* De lapsis 15), ebenso dort, wo gar kein Wille vorhanden ist, sich on der sündigen Entscheidung abzukehren (Epist. 57, 3)[47]. Ferner ält Cyprian dort die *pax* für ungültig, wo der sie gewährende Bischof nicht im rechtmäßigen Besitz seiner Gewalt ist (Epist. 66, 1[48], oder wo der Friede *a non communicantibus* gewährt wird

Eglise. Wenn man beachtet, daß bei Cyprian die Rekonziliation zunächst eine olche mit der Kirche ist, muß man durchaus sagen, daß sie durch eine *sententia*, n *statutum* (Epist. 55, 18), ein *iudicium* (Epist. 59, 1) auf Grund einer *examinatio* Epist. 66, 5) ist. Wie soll auch anders ein *ius communicationis* (Epist. 16, 2; 7, 2) erteilt werden?

[46] Man kann hier bei Cyprian nach dem früher Gesagten nicht unterscheiden wischen „Reue" und Bußleistungen. Das Fehlen des zweiten ist eben für Cyrian (mindestens in den in De lapsis gesehenen Fällen) der Beweis des Fehlens des ersten, weil Wille zur Tilgung der Sünde (unsere „Reue") für Cyprian Wille zur Abtragung des *debitum*, Wille zur Bußleistung ist.

[47] So ist wohl diese Stelle in ihrem theologischen Gehalt zu interpretieren. Ein *‚non proeliaturus' lapsus* ist wohl ein solcher, der gar nicht den Willen hat, eine nochmalige Verleugnung des Glaubens auf jeden Fall zu vermeiden, nicht aber muß unter einem *proeliaturus* nur der verstanden werden, der faktisch im künftigen Martyrium seinen Glauben bekennt. Denn man kann wohl nicht annehmen, daß Cyprian voraussetze, jeder rekonziliierte *lapsus* müsse nun in einem eigentlichen Martyrium seinen Glauben bekennen. Wenn ein solcher ein *proeliaturus* die *pax* erschleicht, *se ipsum fallit et decipit*. Cyprian hält somit wohl eine solche *pax* für objektiv ungültig. — Sachlich derselbe Fall wird vorliegen (Epist. 55, 18), wenn ein Sünder den Bischof *paenitentiae simulatione deluserit*.

[48] Ein Fall, der nach Cyprian schon mit der Sündigkeit des Bischofs gegeben ist. Taufe und Buße sind ungültig (Epist. 66, 5), wenn einer „aufgehört hat, Bischof zu sein" (Epist. 66, 4) wegen Taten, die als *incesta, impia, nefanda* qualifiziert werden (Epist. 66, 7). Zeigen sich hier auch deutlich Cyprians „donatistische" Voraussetzungen, so beweist doch auch schon diese Auffassung, wie heilsnotwendig und geistspendend die *pax* sein muß, wenn sie von einem nicht rechtmäßig Erteilt werden kann (so wenig wie die Taufe!), der selber den Geist nicht besitzt.

(Epist. 59, 13). Eine genauere grundsätzliche Reflexion darüber, wann die Rekonziliation gültig ist, wann nicht[49], fehlt noch. Diese richterliche Gewalt des Bischofs in der Wiederzuerkennung der vollen Kirchengemeinschaft beruht genauerhin (neben allgemeiner Anrufung des *evangelii vigor* und der *Domini ac Dei lex*: De lapsis 15) auf der Mt 16 und 18[50] vom Herrn erteilten Binde- und Lösegewalt (Epist. 57, 1). Wie der Zusammenhang dieser Stelle eindeutig zeigt, versteht Cyprian das *‚ligare' in terris* als ein *Ecclesiam cludere* und das *solvere illic* als eine Gewährung der *communicatio et pax*. Der unmittelbare Gegenstand der Binde- und Lösegewalt ist demnach das Verhältnis des Menschen zur Kirche[51], freilich insofern das positive Verhältnis *subsidium* und *pignus* des ewigen Heiles ist. Was also durch den Nichtbesitz dieses *pignus* gebunden ist, das ist (so sagt Cyprian in freiem Zitat von Mt) auch schon *eo ipso* im Himmel gebunden; eine Heilsmöglichkeit ist schon nicht mehr gegeben. Wer dieses *pignus* besitzt, dem ist die wahre Möglichkeit eröffnet, daß er beim zukünftigen Gericht *(solvi possent)*[52] bestehen wird. Wenn wir von der Nuance der Beziehung der himmlischen Lösung auf das Endgericht absehen, so ist die Interpretation, die Cyprian Mt 16 und 18 gibt, durchaus dem unmittelbaren Sinn der biblischen Worte entsprechend. Die Beziehung des irdischen Bindens und Lösens unmittelbar auf das Verhältnis des Menschen zur Kirche ist durchaus berechtigt[53]. In diesem Brief der 42 afrikanischen Bischöfe an Papst Kornelius ist die echt biblische Grundlage des altkirchlichen Bußinstitutes wieder greifbar, wie sie schon

[49] Die *inrita pax* von De lapsis 15 ist eine solche für Cyprian aus mehreren Gründen gleichzeitig, die sehr verschiedener Natur sind: Fehlen der Bußtat, Fehlen der ordnungsmäßigen Vornahme der Rekonziliation durch den Bischof, Fehlen der Exhomologese (Epist. 15, 1 usw.). Was bei diesen Gründen das eigentlich Ausschlaggebende ist, darüber fehlt eine Reflexion. Am meisten betont Cyprian (in De lapsis ausschließlich) das Fehlen der Bußleistung.

[50] Da es sich nicht um ein wörtliches Zitat handelt, ist nicht eindeutig zu sagen, ob die Bischöfe in der freien Anspielung (... *legem dederit ut ligata in terris et in caelis ligata essent, solvi autem possent illic quae prius in Ecclesia solverentur)* mehr an Mt 16 oder Mt 18 denken. Da sonst Cyprian nie Mt 18 zitiert (vgl. D. J. Chapman: Revue Bénéd. 27 [1910] 449), so ist die Bezugnahme auf Mt 16 auch hier wahrscheinlicher.

[51] Das *spei salutaris subsidium*, das in diesem Zusammenhang allein noch genannt wird, ist wiederum eben diese Kirchenzugehörigkeit, insofern sie heilsbedeutsam ist. *Pignus vitae in data pace percipiunt*, sagt Cyprian (Epist. 55, 13). Der Besitz der *pax* ist das *pignus vitae*, das *spei salutaris subsidium*. Man beachte auch, daß der Brief abweichend von Mt beim Lösen statt *in terris* — ein *in Ecclesia* setzt, während er beim Binden das *in terris* stehen läßt. Das Lösen hat eben einen besonderen Bezug zur Kirche. Epist. 73, 9 (vgl. auch Sent. episc. 48) ist allerdings einmal von einem *peccata solvere* die Rede, das in der Taufe geschieht. Hier wäre also der unmittelbare Gegenstand des *solvere* die Schuld als solche selbst. Aber einmal ist dies hier von der Taufe gesagt, und es kann nicht ohne weiteres auf die Buße übertragen werden, was von der Taufe gesagt wird, zumal dann das *solvere* von einer *remissa* verstanden werden müßte, die es nach Cyprian in der Buße nicht gibt. Sodann ist das *solvere* in Epist. 57, 1 zunächst einmal aus seinem eigenen Zusammenhang zu erklären. Dieser fordert aber eine ekklesiologische Interpretation.

[52] Vgl. oben S. 394.

[53] Wie durch eine genaue Exegese der Mt-Texte gezeigt werden könnte.

der antimontanistischen Polemik für uns ausdrücklich faßbar
ird, und zwar genau in der ekklesiologischen Interpretation[54],
ine die die konkrete Form des damaligen Bußverfahrens als eines
usschlusses und einer Wiederaufnahme in die Kirche als die
nadengemeinschaft letztlich unverständlich bleibt. Gegenüber
eser Berufung auf Mt ist es zunächst verwunderlich, daß sich
yprian nirgends auf Jo 20 beruft. Er zitiert Jo 20, 21 f in De unitate
cl. 4; Epist. 69, 11; 73, 7; 75, 16 (Firmilian) im Zusammenhang
it der allgemeinen Autorität der Apostel (und Bischöfe) und
eziell ihrer Taufgewalt. Indes ist dieser Umstand sachlich nicht
hr bedeutsam. Denn zunächst wird im selben Zusammenhang
De unitate 4; Epist. 75, 16) auch Mt 16 zitiert, ein Text, der nach
yprian zweifellos auch auf die bischöfliche Bußvollmacht bezogen
erden kann. Es ist übrigens leicht erklärlich, warum Cyprian es
willkürlich vermeiden muß, sich für die Bußgewalt des Bischofs
uf Jo 20 zu berufen: das hier genannte *remittere peccata* versteht
wohl unbemerkt und selbstverständlich von der *remissa peccatorum*, wie er diesen Begriff versteht. Damit aber scheidet für ihn
eser Text für die Buße ohne weiteres aus: er hätte den Bischöfen
uch hinsichtlich der postbaptismalen Sünden eine Vollmacht zuerkannt, die Cyprian ihnen nur für die Taufe zuerkennt und er
ird darum von Cyprian auch ohne weiteres auf die Taufe bezogen.
s ist auch überdies durchaus denkbar, daß sich Cyprian darum
eber auf Mt 16 (nicht Mt 18!) bezieht, weil in diesem Text die Einheit des Episkopats in dem einen Petrus (vgl. De unit. eccl. 4)
eutlicher als in Mt 18 und Jo 20 zum Ausdruck kommt, ein
esichtspunkt, der für Cyprian auch in der Bußfrage wegen des
ampfes gegen die eigenmächtig rekonziliierenden, sich vom
ischof emanzipierenden Laxisten unter seinem Klerus wichtig
ar. Vielleicht läßt sich aus De unitate eccl. 4 sogar herauslesen,
aß die Bußlaxisten unter dem karthagischen Klerus sich auf
o 20 beriefen, weil das *quamvis* ... (Hartel 212, 14) eine gegneriche Meinung aufzugreifen scheint, die folglich Jo 20, 21 f benützt
aben mußte[55]. Es ist dabei zu beachten, daß die in dieser Schrift
ekämpften Schismatiker wegen der Bußfrage gegen Cyprian
ebellierten. — Dieser zweite Grund der Zurückhaltung gegenüber
o 20 bei Cyprian widerspricht nicht dem oben erstgenannten.
enn tatsächlich haben die Laxisten, die ohne Rücksicht auf den
ischof und die konziliare Einheit des Episkopats die *lapsi* einfach
hne Buße wieder aufnahmen, faktisch das getan, was bei Cyprian
chlechthinige *remissa peccatorum* heißen würde, und es ist so nicht

[54] Es sei hier auf den oben S. 257 erwähnten Aufsatz in der Adam-Festschrift
erwiesen.

[55] Das würde freilich voraussetzen, daß dieses Schriftwort schon in der Rezension B von De unitate (Zählung Batiffol) 251 stand und nicht erst von Cyprian
5—56 (wo die Polemik gegen die Laxisten schon abgeflaut war) eingefügt
rde, wie D. van den Eynde glaubt, weil vorher die Schriftzitate, die ein Plus
er Rezension B bilden, sich bei Cyprian nicht finden. Vgl. D. van den Eynde,
a double édition du ‚De unitate' de S. Cyprien: RHE 29 (1933) 5—24.

unwahrscheinlich, daß sie sich auf Jo 20 auch in diesem Sinn berufen haben und darum Cyprian diesen Text in der Bußfrage für seine Lehre nicht gern in Anspruch nimmt[56].

Diese Binde- und Lösevollmacht, die in Mt 16 und 18 erteilt und unmittelbar im Kirchen-Ausschluß und der Wiederaufnahme des Sünders in die Kirche betätigt wird, darf bei Cyprian nun nicht aufgefaßt werden als eine Vollmacht, die bloß „gelegentlich" der Sündenvergebung „auch" ausgeübt wird. Ihre Ausübung ist vielmehr (neben der unterstützenden Mitwirkung der Kirche bei der *satisfactio* des Sünders) die eigentliche (unmittelbare) Tätigkeit der Kirche im ganzen Bußverfahren. Das ergibt sich schon daraus, daß eine andere Tätigkeit der Kirche im Bußverfahren nirgends genannt wird[57]. Wo der autoritative bischöfliche Akt beim Bußverfahren charakterisiert wird, erscheint er immer als Gewährung der *pax* und *communicatio*. Soweit andere Wirkungen genannt werden, erscheinen sie immer als (wenn auch wesentliche und innerlich verbundene) Folgen der Gewährung des Kirchenfriedens. Dasselbe erhellt daraus, daß Cyprian Mt 16, soweit darin von einem Akt der Kirche die Rede ist, ganz selbstverständlich auf den Ausschluß und die Aufnahme in die Kirche interpretiert. Es geht somit nicht an, bei der Darstellung der Heilswirkung des kirchlichen Bußverfahrens nach Cyprian dieses ekklesiologische Mittelglied stillschweigend zu überspringen. Wenn und soweit der Akt der Kirche gnadenhafte, sakramentale Wirkungen bei Cyprian haben soll, müssen sich diese aus diesem Akt als einer Wiederversöhnung des Sünders mit der Kirche durch sie ergeben.

Diese Wiederversöhnung als solche mit der Kirche hat nun tatsächlich jenseitige, gnadenhafte Wirkungen. Zunächst kann negativ gesagt werden: die Zugehörigkeit zur Kirche (solcher Art, wie sie der nicht-rekonziliierte Sünder nicht besitzt) ist derart unerläßlich zum Heil, daß der Mensch ohne sie verloren geht. Das *perdere pacem* ist ein *perdere salutem* (Epist. 36, 2). Selbst ein Martyrer, der *extra Ecclesiam constitutus* ist und so *ab unitate atque a caritate divisus*, kann durch seinen Tod die Krone nicht erlangen (Epist. 55, 17). Leute, die durch schismatische Priester verführt in das Schisma hineingezogen wurden und so starben, *extra Ecclesiam sine communicatione et pace perierunt* (Epist. 72, 2). So ist die volle Kirchengliedschaft mindestens einmal eine absolut unerläßliche Vorbedingung einer wirklichen Heilsmöglichkeit; ihre Verweigerung daher ein *spei salutaris subsidium denegare* (Epist. 57, 1), die Friedensgewährung somit ein *pignus vitae percipere* (Epist. 55, 13), und so das erste ein schon vollzogenes Binden auch im Himmel, das zweite die Eröffnung einer Lösungsmöglichkeit beim Endgericht

[56] Vgl. dazu H. Bruders, Mt 16, 19; 18, 18 und Jo 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung. Afrika bis 251: ZkTh 35 (1911) 79—111.

[57] Wenn von einer *venia* die Rede ist, insofern sie unmittelbar die Kirche gibt (Epist. 31, 6; 72, 2; vgl. De lapsis 35), so kann diese *venia* aus dem Zusammenhang durchaus vom Kirchenfrieden verstanden werden, denn diese *venia* ist es, die die *lapsi* ungestüm als ihr Recht fordern (De lapsis 35).

Epist. 57, 1). Wer durch die Gewährung eines ungültigen Kirchenfriedens jemanden davon abhält, sich auf dem ordnungsgemäßen Weg einen gültigen Kirchenfrieden zu erwerben, verhindert die *communicatio*, die *ad salutem* ist (De lapsis 16). Wer nicht in der Kirche ist, ist schon *a semet ipso damnatus*, so daß es eines eigentlichen, abwägenden Gerichtes des Herrn gar nicht mehr bedarf (De unitate Eccl. 17). Wer in die Kirche hingegen wieder aufgenommen ist, kann mit diesem Frieden zum Herrn hinübergehen (Epist. 18, 1; 20, 3), damit rechnen, daß er dort ins Gericht kommt (ein Vorzug: der Herr kommt zu seiner Kirche und richtet (bloß) die, *quos in ea (ecclesia) intus invenerit*: Epist. 55, 29), er kann dort „um Vergebung anstehen" *(ad veniam stare)* (Epist. 55, 20). Zwar muß er auch dort noch *deprecari in die illo Dominum*, aber eben dies kann nur derjenige, der in der Kirche ist (Epist. 65, 5), er muß noch (im Gegensatz zu dem im Martyrium Vollendeten, der jetzt „sofort" schon in die Herrlichkeit eingeht) *pendere in die iudicii ad sententiam Domini* (Epist. 55, 20), aber er (und ein solcher in der Kirche allein) kann die feste Zuversicht haben, daß (bei einer *paenitentia plena et iusta)* der richtende Herr die Gewährung der Kirchengemeinschaft (endgültig) ratifiziert (Epist. 55, 18), besonders auch im Hinblick auf die Ergänzung der eigenen Buße durch die Interzession der Kirche in ihren Martyrern und Priestern (De lapsis 36).

Wir können also zunächst mindestens sagen: die durch den Bischof wieder erteilte Kirchengemeinschaft ist wenigstens insofern einmal heilsbedeutsam, als sie die notwendige und unerläßliche Voraussetzung der Heilserlangung beim Gericht ist. Da auch die *satisfactio* erst beim Gericht sich definitiv auswirkt, ist die Wiedergewährung der Kirchengemeinschaft für das Heil ebenso notwendig wie die *satisfactio*[58]. Das ist nicht nur bischöfliche Theologie, sondern auch praktische Überzeugung, die das Handeln der Christen bestimmt. Wenn die kirchliche *pax* keine Heilsbedeutung für sie besessen hätte, hätten sie sich nicht auf dem Sterbebett so sehr um sie bemüht, wo doch irdisch greifbare Folgen[59] (wie Zulassung zum Gottesdienst usw.) nicht mehr in Frage kamen. Aber mit dem

[58] Man könnte höchstens (an diesem Punkt der Analyse der Cyprianischen Bußlehre) noch so unterscheiden, daß man sagt: beim Gericht ist die *satisfactio* die Ursache der *venia*, die Kirchengemeinschaft ihre unerläßliche Vorbedingung. Allein es wird sich zeigen, daß dies eine zu glatte und klare Formel wäre, die die Auffassung Cyprians nicht ganz richtig beschreibt. Wenn auch, vor allem in De lapsis, die *satisfactio* als moralische Ursache der *venia* erscheint, so ist der Schluß doch voreilig, es könne die *pax* nur noch als bloße vorausgesetzte Bedingung für die *venia* in Frage kommen.

[59] Wenn schon die Ernennung eines Klerikers zum Testamentvollstrecker (den Ernennenden von Opfer und Gebet für seine Seelenruhe ausschloß (Epist. 1, 2), so war das zweifellos noch mehr bei einem nicht-rekonziliierten Sünder (der als solcher bekannt war) der Fall. Eine solche Strafe beruht in diesem Fall (im Gegensatz zu jenem, wo es sich um einen als *frater* Anerkannten handelt) auf der Tatsache, daß der Sünder gar nicht mehr eigentlich im vollen Sinn Glied der Kirche ist und darum ebensowenig wie zu seinen Lebzeiten (Epist. 15, 1; 16, 2; 17, 2) das Recht auf die *communicatio* der kirchlichen Heilsgüter hat.

Gesagten ist die Heilsbedeutung des Kirchenfriedens noch nicht erschöpft. Der ordnungsgemäß erteilte Kirchenfrieden gibt die Möglichkeit des würdigen Empfanges des Sakramentes des Leibes des Herrn (Epist. 15, 1; 16, 2; 17, 2). Bei der Heilsnotwendigkeit die Cyprian dem Empfang der Eucharistie zumißt[60], ist notwendig die Ermöglichung eines nicht sakrilegischen Eucharistieempfangs nach der Sünde von wesentlicher Heilsbedeutung. Da die Unwürdigkeit für den Eucharistieempfang mit der Sünde selbst und nicht erst durch eine kirchliche Exkommunikation als solche gegeben war, die Bußhandauflegung (nicht bloß die *satisfactio*) zu den Voraussetzungen der Eucharistiewürdigkeit gehört, so ist daraus zu schließen, daß durch die *satisfactio* und die Bußhandauflegung eine innere Veränderung in dem Sünder eingetreten ist, die ihn der Eucharistie wieder würdig macht. Worin diese besteht, darüber reflektiert Cyprian in diesem Zusammenhang nicht. Wenn er aber weiß, daß *Spiritum Sanctum consecutis ad bibendum calicem Domini pervenitur* (Epist. 63, 8)[61], so ist auch von seiner Eucharistielehre her der Gedanke nicht abseits liegend, daß ein durch die Handauflegung[62] wiedererlangter Geistbesitz der Grund der in der Handauflegung wiederverliehenen Eucharistiewürdigkeit ist. Tatsächlich haben wir schon gesehen, wie fließend für Cyprian der Übergang zwischen einer *manus impositio in paenitentiam* und einer *manus impositio ad accipiendum Spiritum Sanctum* ist, so daß er die von Stephan verteidigte Bußhandauflegung ohne weiteres als geistverleihende Handauflegung interpretiert. Wären Bußhandauflegung und geistspendende Firmhandauflegung völlig disparate Größen für Cyprian gewesen, wäre dieses Mißverständnis undenkbar. Dazu kommt, daß auch unabhängig von dieser Frage die Handauflegung, unter der die Rekonziliation erteilt wird, entweder einfach als Gestus der Geistverleihung gemeint ist oder wenigstens doch empfindungsmäßig in allergrößter Nähe zu einem solchen steht. Endlich wird der Kirchenfrieden auch ausdrücklich als Grund des erneuten Geistempfanges erklärt: *quomodo potest ad confessionem paratus aut idoneus inveniri, qui non prius pace accepta receperit Spiritum Patris* (Epist. 57, 4), sagt Cyprian zur

[60] Vgl. z. B. Testim. III 25 (Jo 6, 53!) und 26: Man muß ein *baptizatus* sein, um das Reich Gottes zu erlangen, wobei unter der Taufe (wegen des Zitates von Jo 6, 53) die mit der Initiation erstmals gewährte (Epist. 63, 8) Kommunion stillschweigend eingerechnet wird; zu Taufe und Eucharistie müssen noch die guten Werke hinzukommen. Es ist dabei zu beachten, daß Cyprian die Kommunion des unmündigen Kindes als Praxis bezeugt (De lapsis 25), ihm also von einer gegenteiligen Praxis kein Einwand gegen die Vorstellung der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie kommen konnte. Dem würdigen Empfänger gereicht die Eucharistie zum Heil (De lapsis 26), sie ist unerläßlich, um im Martyrium zu bestehen (Epist. 58, 1. 9; 57, 2. 4).

[61] Cyprian denkt zwar bei diesem Satz zunächst an die Taufe. Da er aber die der Eucharistie unwürdig machende Sünde auch als Geistverlust kennt, kann ihm der Gedanke nicht fern liegen, daß auch eine erneute Würdigkeit nach der Sünde in einem erneuten Geistbesitz begründet sein muß.

[62] Es ist zu beachten, daß er einen solchen Geistbesitz nirgends mit der *satisfactio* als solcher unmittelbar in ursächliche Beziehung setzt.

Rechtfertigung einer vorzeitigen Rekonziliation wegen neuer drohender Verfolgung. Der Geist ist also zum Bestehen des Martyriums notwendig; er kann aber nur vorhanden sein in einem ehemaligen *lapsus*, der ihn *pace accepta* wieder erhalten hat, so daß aus diesem Grund selbst eine vorzeitige *pax*-Erteilung berechtigt ist. Daß die Erkenntnis vom Zusammenhang von *pax* und Geistbesitz schon zu praktischen Konsequenzen führt (wenn dieser Grund natürlich auch nicht der einzige ist), zeigt, daß diese Erkenntnis nicht ganz am Rand des Bewußtseins stehen kann. Es ist dies gewiß die einzige Stelle bei Cyprian, in der mit der gewöhnlichen Sünderrekonziliation ausdrücklich die Geistverleihung verbunden wird[63]. Aber das, was von der Eucharistiewürdigmachung und vom Titus her über die Wirkung der Rekonziliation eben erschlossen wurde, zeigt doch, daß die Verbindung von *pax* und Geistbesitz nicht eine bei Cyprian nur zufällig aus dem Gedankengang und dem Beweisziel von Epist. 57 gefundene Idee sein kann. Sie muß trotz der zufällig seltenen Bezeugung eine ihm geläufige Wahrheit gewesen sein, zumal sie ja auch sonst der Tradition auch schon seiner Zeit (Hermas, Tertullian, Didascalia) nicht fremd ist. Dasselbe wird sich noch deutlicher aus der allgemeinen Kirchentheologie Cyprians ergeben. Auffallend ist vielmehr folgendes: die Wiedererlangung des Geistes wird von Cyprian nirgends in unmittelbare Beziehung mit der *satisfactio* gesetzt. Bei der Bedeutung, die Cyprian der *satisfactio* für die Sündentilgung beimißt, könnte dies zunächst verwunderlich erscheinen, wenigstens uns, die wir gewohnt sind, die Sündentilgung als Gnadeneingießung zu betrachten. Indes zeigt sich bei näherem Zusehen sofort, daß die beobachtete Tatsache eigentlich selbstverständlich ist. Denn für Cyprian ist die *satisfactio* das langsame Abtragen der Sünden„schulden", das erst beim letzten Gericht seine Beantwortung vonseiten Gottes findet. Mit dieser Vorstellung als solcher läßt sich, ohne sie wesentlich zu überschreiten oder zu modifizieren, eine Geistverleihung als jetzt geschehender, zeitlich punktförmiger Vorgang nicht verbinden. Dafür war auch sonst für Cyprian die Geistmitteilung zu sehr an einen rituellen, zeitlich fixierten Vorgang gebunden (Taufe — Firmung). Aus dieser Beobachtung und ihrer Erklärung aber ergibt sich rückwärts für uns das Recht, den Satz von Epist. 57, 4 eindeutig so zu nehmen, wie er liegt: wenn Cyprian vom Geistempfang durch die *pax accepta* spricht, denkt er wirklich nur an die *pax* und nicht an die *satisfactio* als Ursache der Geistmitteilung, sosehr er eine wenigstens einigermaßen genügende *satisfactio* als Vorbedingung einer *pax*, die nicht *inrita* ist, fordern mag. Nicht die *satisfactio* verleiht den Geist[64], sondern die *pax*. So kehrt sich

[63] Man könnte höchstens noch auf Stephans Lehre hinweisen, bei dem die Häretikerhandauflegung als Bußhandauflegung gemeint ist und doch ausdrücklich als Geistverleihend gekennzeichnet wird. Aber es sind bei Stephan doch auch große Unklarheiten und Cyprian erkennt diese Häretikerhandauflegung nicht an und interpretiert sie überdies als Firmung.

[64] Wie wenig Cyprian daran denkt, den Wiedererwerb des Geistes mit der *satisfactio* als solcher zu verbinden, zeigt Epist. 25: *lapsi*, die durch ihr erneutes

sachlich nun das vorhin herausgestellte Verhältnis von *satisfactio* und *pax* um: während die *pax* vorhin die Vorbedingung *(pignus)* war, daß die *satisfactio* als Ursache der Sündenvergebung beim Gericht wirksam wird, ist jetzt eine gewisse[65] *satisfactio* Vorbedingung dafür, daß die *pax* als Ursache der Geistmitteilung sich auswirken kann. Diese Beobachtung wird zu beachten sein, wenn bald das Verhältnis von persönlicher Buße und kirchlicher Rekonziliation hinsichtlich der Einheit ihrer Wirkungen zu untersuchen sein wird. Hier könnte man höchstens noch fragen, ob nach Cyprian die Erteilung der *pax* (der aktuelle Ritus) als solche oder die (freilich durch den bischöflichen Akt wieder zugesprochene) Kirchengliedschaft als dauernde Größe geistbewirkend sei. Der Blick auf eine solche Problematik bei Augustinus[66] zeigt, daß mit einer solchen Problematik jedenfalls nicht eine a priori schon zu subtile Fragestellung einem alten Kirchenvater zugemutet wird. Eine eindeutige Antwort auf diese Frage wird man bei Cyprian nicht finden können. Da er einerseits den Geistbesitz im Bischof als unerläßliche Voraussetzung nicht bloß für die Wirksamkeit seiner Taufspendung, sondern auch für die Heilswirksamkeit seiner *pax*-Erteilung betrachtet (Epist. 66, 5), so liegt es nahe, seinem Rekonziliationsakt als solchem die ursächliche Bedeutung für die Geistmitteilung zuzuschreiben. Da es aber anderseits nicht eindeutig ausgemacht ist, daß die Bußhandauflegung streng als solche mehr ist als eine unterstützende Geste bei der Exhomologese des Sünders als einem Stück und Beweis seiner *satisfactio*, auf die die *pax* mehr *via facti* „formlos" folgt, so ist es auch wieder nicht einfach ausgeschlossen, daß die volle Kirchengliedschaft als solche *(in facto esse)* als das eigentlich und unmittelbar Geistvermittelnde gedacht wäre. Wir können somit abschließend feststellen: die Wiedererteilung der kirchlichen Gemeinschaft durch den autoritativ richterlichen Spruch des Bischofs hat als solche wesentliche Heilsbedeutung und gnadenhafte, geistverleihende Wirkungen.

Wenn wir nun noch genauer nach dem Grund der Tatsache fragen, warum bei Cyprian die erneute Zuerkennung der vollen Kirchengliedschaft diese Heilsbedeutung und Gnadenwirkung hat, so ist auf seine Kirchentheologie zurückzugreifen. *Salus extra Ecclesiam non est* (Epist. 73, 21). *Christianus non est, qui in Christi*

Bekenntnis jedes Delikt und jede Makel abgewaschen haben, sind vor der *pax*-Gewährung immer noch *sub diabolo quasi prostrati*, wenn sie auch alles Recht auf diese *pax* haben. Das aber könnte Cyprian doch nicht sagen, wenn er sie schon durch ihre *satisfactio* allein im Besitz des Geistes wüßte, da für ihn Geist und Taufgnade einerseits und Ausschluß des Teufels aus dem inneren Menschen anderseits zusammenfallen (Epist. 69, 15—16).

[65] Es ist zu beachten, daß Cyprian eine wahre *pax* kennt, auch wo die *satisfactio* noch nicht als *plena* anerkannt wird.

[66] Vgl. B. Poschmann, Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus: ZkTh 45 (1921) 208—228. 405—432. 497—526 (bes. 413ff). Bei Augustinus freilich kommt diese Fragestellung aus dem Gedanken, woher der Geist stamme, wenn er nach dem antidonatistischen Augustin nicht vom Bischof selbst verliehen werden könne, wenn dieser zwar gültig, aber ohne eigenen Geistbesitz die Sakramente spende.

clesia non est (Epist. 55, 24). *Habere non potest Deum patrem, qui clesiam non habet matrem* (De unit. Eccl. 6). *Ut habere quis possit um patrem, habeat ante Ecclesiam matrem* (Epist. 74, 7). *Quomodo est esse cum Christo, qui cum sponsa Christi atque in eius Ecclesia s est?* (Epist. 52, 1). *Haec nos Deo servat* (De unitate 6). Diese tze von der Heilsnotwendigkeit der Kirche können nun nicht rstanden werden von einer bloßen äußeren, dem Heilsgeschehen Menschen nur als Voraussetzung vorgeordnete Vorbedingung; e Kirchenzugehörigkeit ist vielmehr als heilsschaffend gemeint d diese heilsbewirkende Zugehörigkeit meint die konkrete, schichtlich greifbare Kirche. Daß es so ist, ergibt sich (wenn r von der Tauftheologie Cyprians absehen) schon aus seiner Buß-ologie. Diese fordert die konkrete, in Handauflegung ge-ehende, nur vom Bischof erteilbare Gewährung des rechtlich reifbaren, empirische Folgen nach sich ziehenden Kirchenfriedens. d dieser Kirchenfriede bewirkt[67] den Hl. Geist in dem Menschen, m dieser Friede zugesprochen wird. Warum dies so sei, wird im sammenhang der Bußfrage nicht eigens erörtert. Die Tatsache ser gnadenhaften Wirksamkeit des Kirchenfriedens ergibt sich r ihn offenbar von selbst aus der Auffassung, die er von der ilsnotwendigkeit der Kirche hat. Diese aber ist für Cyprian hon ein selbstverständliches theologisches Axiom, das selbst von nen Gegnern im Ketzertaufstreit nicht bestritten wird. Jedenfalls er – das ergibt sich aus der Gesamtkirchentheologie[68] Cyprians —: Kirche" ist allein die Kirche der von Petrus ausgehenden und ter sich geeinten Bischöfe. Diese sichtbar rechtlich verfaßte rche ist die Kirche Christi, die dieser „sich durch sein Blut reitet hat" (Epist. 72, 2), die in ihm ein Leib ist (Epist. 63, 13), e allein Christus verbunden und geeint ist (Epist. 74, 6). Als diese ichtbare Kirche Christi hat sie allein den Geist[69] und gibt ihn den

[c] Die sakramentale („instrumentale") Ursächlichkeit der Rekonziliation rd noch deutlicher im Hinblick auf die Wirkursächlichkeit der Taufe. Die Taufe rkt als das durch das Wort des Priesters geheiligte Wasser (Sent. episc. 18), e ist auch bei den unmündigen Kindern wirksam (Epist. 64, 5). *Neque enim piritus sine aqua separatim operari potest neque aqua sine Spiritu* (Sent. episc. 5). prians ganze Lehre von der *remissa peccatorum* ohne eigene *satisfactio* in der ufe weist in die gleiche Richtung, ebenso die Tatsache, daß Cyprian keine Begierdetaufe" kennt (die Bluttaufe darf nicht als Begierdetaufe interpretiert rden). Wenn so Cyprian ein Sakrament als *opus operatum* kennt, so kann die se auch nicht als fremd abgelehnt werden, daß die *pax* den Geistbesitz bewirkt.

[68] Vgl. z. B. C. A. Kneller, Sacramentum unitatis (Zu Cyprians Schrift an natus): ZkTh 40 (1916) 676—703; A. d'Alès, La théologie de S. Cyprien, ris 1922; H. Koch, Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge r Primatslehre, Giessen 1930; B. Poschmann, Ecclesia principalis. Ein tischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian, Breslau 1933; E. Mersch, corps mystique du Christ II² (Paris 1936) 15—34; E. Altendorf, Einheit d Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung der altchristlichen rchenbegriffe im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen riften Augustins (Arbeiten zur Kirchengeschichte 20) (Berlin 1932) 44—116 l. dazu RHE 29 [1933] 1049); J. Zeiller, La conception de l'Église aux atre premiers siècles: RHE 29 (1933) 571—585; 827—848.

[69] Das ist ja das Axiom, von dem Cyprians ganze Argumentation in der Ketzer-frage ausgeht. Vgl. z. B. Sent. episc. 34: *sola possidet gratiam Christi et veritatem.*

durch ihre Taufe ihr rechtmäßig eingegliederten Gliedern. *Spiritu eius animamur* (De unitate 5). Der lebensspendende Einfluß der Kirche ist aber nicht bloß ein einmaliger Akt (in der Taufe), sondern ein dauerndes Erhalten des Lebens ihrer Glieder, die darum immer mit ihr verbunden bleiben müssen. *Quidquid a matrice discesserit seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit* (De unitate 23). Es würde also der Kirchentheologie Cyprians die Auffassung nicht gerecht, die in der Kirchenzugehörigkeit nur eine juristische Vorbedingung dafür sähe, daß der Mensch im Gericht vor Gott bestehen könne in der Frage seines Heils, das er im übrigen allein aus eigener Kraft bewerkstelligen müßte. Nur in der Kirche kommt der Mensch in den lebensspendenden Kontakt mit dem Geist Christi, der von ihr her dauernd den Menschen erfaßt. Und darum ist die *pax* mit der Kirche dasjenige, wodurch wir den Geist empfangen.

6. Die Einheit von *satisfactio* und *pax* in ihrer sündentilgenden Wirkung

Paßt nun Cyprians Theologie von der *satisfactio* als der sündentilgenden Tat des Menschen und von der Rekonziliation als der geistverleihenden Tat der Kirche zusammen, oder ergeben sich daher Widersprüche oder wenigstens bedeutende Unausgeglichenheiten in der Bußtheologie des Kirchenvaters? Zunächst könnte man schon eine mehr logische Schwierigkeit erheben: die *satisfactio* als selbstbewirkte Tilgung der Sünde ist doch Voraussetzung der Rekonziliation[70], diese aber erscheint doch gleichzeitig als Voraussetzung der Vergebung der Sünde durch Gott. Indes diese Schwierigkeit braucht für Cyprian nicht zu bestehen, wie leicht einzusehen ist. Zunächst kann ja darauf hingewiesen werden, daß Cyprian nicht in jedem Fall auf eine *plena satisfactio* als Voraussetzung der Rekonziliation besteht. Also mindestens in diesen Fällen ist es gar nicht dieselbe *satisfactio*, die Voraussetzung der kirchlichen Rekonziliation und der vollen Vergebung der Schuld beim Gericht ist, die eine *satisfactio* kann also wohl Bedingung für die Rekonziliation sein, die dann die Vorbedingung dafür abgibt, daß die andere (volle) *satisfactio* (auf Erden oder im Jenseits geleistet) ihre Wirkung in der Vergebung durch Gott findet. Aber selbst von diesen Fällen abgesehen: auch dort wo (wie im Normalfall) Cyprian eine *plena satisfactio* als Vorbedingung der kirchlichen *pax* verlangt, fordert er nicht eigentlich die Vergebung der Schuld durch Gott als schon anderweitig bewirkte Vorbedingung für die kirchliche Rekonziliation (so daß diese selbst für die Frage der Vergebung der Schuld immer schon zu spät käme), sondern eine *satisfactio*, die erwarten läßt, daß später beim Gericht Gott die Schuld vergeben wird (so daß für diese künftige Vergebung der Kirchenfrieden immer noch eine wesentliche Bedeutung haben kann). Diese Lösung der Schwierigkeit

[70] Die *pax* ist *fructus paenitentiae* (Epist. 55, 17. 29).

ist darum durchaus Cyprianisch, weil, wie gezeigt, nach Cyprian Gott die *satisfactio* erst beim Gericht in der Zukunft mit der *venia* beantworten wird, und weil er dafür den Kirchenfrieden ausdrücklich als unerläßliche Voraussetzung betrachtet. Aber damit sind die sachlichen Schwierigkeiten in der doppelschichtigen Bußtheologie Cyprians noch nicht ausgeräumt. Wenn die kirchliche Rekonziliation, und zwar allein, die Ursache des erneuten Geistempfangs ist, ist damit die Tilgung der Sünde nicht schon vollzogen und zwar schon jetzt und nicht durch die *satisfactio*, die doch selbst und erst im Gericht diese Wirkung hervorbringen soll?

Von der heute in der Theologie üblichen Unterscheidung zwischen Schuld- und Strafverhaftung aus ist die Antwort auf diese sachliche Schwierigkeit in der Bußtheologie Cyprians verhältnismäßig leicht: die Vergebung der Schuld als solcher geschieht — eine gewisse *satisfactio* („Reue") vorausgesetzt — durch die mit der kirchlichen Rekonziliation verbundene Geistmitteilung; diese „Vergebung" ist die Voraussetzung dafür, daß durch die volle *satisfactio* — nach Cyprian beim Gericht — die volle Nachlassung auch der Sündenstrafen (die *venia* schlechthin bei Cyprian) eintreten kann. Auf diese Weise kommt beides, d. h. sowohl die kirchliche Rekonziliation als auch die persönliche *satisfactio*, als Ursache der Vergebung schlechthin zur Geltung, ohne daß eines dieser beiden Elemente zu einer bloßen „Vorbedingung" der Sündentilgung abgewertet wird, was, wenn dies hinsichtlich der *satisfactio* (als bloßer „Reue" interpretiert) geschähe, sicherlich nicht mehr der Auffassung Cyprians entsprechen würde und was, wenn die *pax* als bloße Vorbedingung gedacht würde, sowohl das „Sakrament" als *opus operatum* in Gefahr brächte, wie auch die Auffassung Cyprians nicht adäquat wiedergeben würde. Aber es bleibt die Frage, ob diese Lösung der sachlichen Schwierigkeit der Bußtheologie Cyprians noch „Cyprianisch" ist. Denn wie wir schon gesehen haben, ist die Unterscheidung zwischen Schuld — Strafe, Schuldtilgung — Straftilgung Cyprian mindestens nicht so geläufig und für ihn nicht so naheliegend (wenn nicht ganz fremd), daß wir annehmen könnten, sie sei als selbstverständlich so vorausgesetzt, daß für Cyprian die Schwierigkeit der Spannung zwischen Sündentilgung durch *satisfactio* und Sündentilgung durch Rekonziliation gar nicht ernsthaft entstehen könnte. Weiter wird in dieser Lösung — gemessen an der Grundtendenz Cyprians — die Bedeutung der *satisfactio plena* doch stark herabgemindert. Bei Cyprian ist die volle *satisfactio* doch irgendwie heilsentscheidend und besteht darum irgendwie eine Heilsunsicherheit, solange man nicht weiß, ob sie in genügendem Maß geleistet ist. In der „Lösung" der Schwierigkeit aber ist durch den Besitz des Geistes das Heil eigentlich entscheidend schon sicher gestellt und die volle Tilgung der Strafe, daran gemessen, eine sekundäre Frage. Wollte man aber dem gegenüber zum Ausgleich betonen, daß faktisch doch auch in unserer heutigen Betrachtungsweise die Sicherheit des Geistbesitzes, der durch die Rekonziliation vermittelt wird, wegen

der Fraglichkeit der subjektiven, notwendig vorauszusetzenden Disposition des Rekonziliierten nicht absolut sei, also Raum lasse auch für jene grundsätzliche Heilsunsicherheit, die Cyprian betone, so ist dazu zu sagen, daß einerseits Cyprian hinsichtlich des Geistbesitzes keine Ungewißheit äußert und daß er anderseits die von ihm gemeinte Unsicherheit als ein Spezifikum des Zustandes des postbaptismalen Sünders betrachtet, während die Heilsunsicherheit in der einen Ausgleich versuchenden Entgegnung ebenso für den Zustand des Getauften gelten würde.

Man wird sich angesichts dieser Sachlage somit im wesentlichen damit begnügen müssen, festzustellen, daß ein vollkommener Ausgleich zwischen den Aussagen, die zu seiner Bußtheologie gehören, bei Cyprian noch nicht gefunden ist. Man wird es dabei aber positiv würdigen, daß Cyprian trotz dieser Spannungen in seiner Theorie nicht der Versuchung erliegt, eine der beiden Seiten seiner Bußtheologie zugunsten der andern zu opfern: die wesentliche, ursächliche Bedeutung der Rekonziliation für den Geistempfang und damit (sachlich mindestens) für die Sündentilgung und die wesentliche, ursächliche Bedeutung der persönlichen Tat für die Sündentilgung und damit (sachlich mindestens) für den Geistempfang. Ja man darf vielleicht (wie sich später zeigen wird) sagen, daß Cyprians Bußtheologie insofern besser ist als die heutige durchschnittliche Bußtheologie, als diese heute (im Gegensatz zu Thomas) nur dadurch glaubt, die ursächliche Bedeutung der kirchlich-sakramentalen Handlung für Gnadenverleihung und Sündentilgung wahren zu können, daß sie die *satisfactio* als „Reue" zur bloßen Vorbedingung der Gnadenverleihung im Bußsakrament abwertet. Cyprian tut dies nicht. Es könnte aus einer echt thomistischen Bußtheologie gezeigt werden, daß Cyprian darin Recht hat und daß die volle Bedeutung des Sakraments als *opus operatum* auch ohne diese Abwertung gewahrt werden kann.

Wenn wir so die Bußtheologie Cyprians an ihrem historischen Ort einfach stehen lassen, ohne ihre Aussagen in eine Synthese zu zwingen, die Cyprian selbst noch nicht bietet, so ist doch noch die Frage möglich, wie es psychologisch erklärbar ist, daß Cyprian an diesem Punkt stehen bleibt, ohne das Bedürfnis einer genaueren Synthese zu empfinden, und ohne ernstlich in Versuchung zu kommen, einen seiner beiden Grundsätze in der Bußtheologie zugunsten des andern zu opfern. Die Antwort auf diese Frage (sofern sie möglich ist) ist darum historisch von Bedeutung, weil sie zeigen kann, daß es von vornherein unberechtigt ist, Cyprian so zu interpretieren, daß der eine oder der andere Satz abgeschwächt wird, wie es bei Galtier einerseits und bei H. Koch anderseits geschieht[71], als ob es psychologisch unmöglich wäre, daß der eine

[71] Die Grundposition Kochs ist: nach Cyprian ist die Sündentilgung (stillschweigend = Gnadenerwerb) Werk der *satisfactio*. Also kann die Buße kein Sakrament sein, da in diesem das sakramentale Zeichen die Gnade mitteilt. Die Grundposition Galtiers (vgl. De paenitentia² n. 150) ist: die Rekonziliation verleiht den Geist (stillschweigend = Sündentilgung). Also kann die

und der andere Satz, die jeweils den Ausgangspunkt der gegensätzlichen Deutungen bilden, zusammen im Geist Cyprians hätten bestehen können. Die Antwort auf die Frage ist verhältnismäßig einfach: Geistbesitz und Schuldfreiheit liegen für Cyprian psychologisch nicht so nahe beisammen, daß er überall dort, wo er von Geistmitteilung spricht, *eo ipso* schon deutlich an die Tilgung der Schuld, und überall dort, wo er von Tilgung der Schuld spricht, *eo ipso* schon reflex an die Mitteilung des Geistes zu denken gezwungen wäre (wie wir dies heute schon ganz unwillkürlich tun). Gewiß weiß Cyprian, daß wegen der schweren Sünde der Hl. Geist vom Menschen weicht, er weiß also, daß Sünde Gnadenverlust ist[72]. Aber es ist zu beachten, daß er zur Verdeutlichung der Sündentilgung als solcher nie ausdrücklich und unmittelbar zur Vorstellung des Wiedererwerbs des Hl. Geistes greift. Damit verdeutlicht er die Wirkung der *pax*, nie aber unmittelbar das Wesen der Sündentilgung. Das ist nicht so auffallend, wie es uns heute scheinen mag. Die Betrachtung der Sündenfolgen unter ethischen und eschatologischen Gesichtspunkten ist in der Schrift allein herrschend[73], der gnadentheologische Gesichtspunkt bei der Charakterisierung der Sündenfolgen fehlt noch ganz. So kann es in der Schrift auch noch keine Verdeutlichung der erneuten Sündentilgung als einer Wiedererlangung der Gnade und des Geistes geben. In der Polemik des zweiten Jahrhunderts gegen eine a-moralische gnostische Auffassung der Gnade mußte die Verlierbarkeit der Gnade durch die Sünde betont werden und so entwickelt sich die ausdrückliche Vorstellung der Sünde als eines Gnadenverlustes. Aber naturgemäß geht diese Entwicklung nicht so rasch vor sich, daß nun sofort dieser Gesichtspunkt gegenüber moralischen und eschatologischen Betrachtungsweisen im Vordergrund stehen müßte, und noch viel länger mußte es dauern, bis von da her nun auch die postbaptismale Sündentilgung als Wiedererwerb der Gnade zum beherrschenden Gesichtspunkt werden mußte.

Es ist also nicht verwunderlich, daß bezüglich der Sündentilgung der moralische und eschatologische Gesichtspunkt noch viel länger vorherrschend blieb. Dementsprechend kannte Cyprian schon (im Gefolge Tertullians) den Begriff des *mortale crimen* (De bono patientiae 14) als einer den Gnadentod verursachenden Sünde,

---

satisfactio hinsichtlich der Schuld (abgesehen von der Frage der bloßen Sündenstrafen") nur „Disposition", Vorbedingung sein, und darum handelt es sich bei der Buße um ein wahres Sakrament.

[72] Vgl. oben S. 385 f.

[73] Vgl. K. Rahner, Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen Literatur: ZkTh 60 (1936) 471—510 (über das NT: 475—482).

[74] So ist z. B. De opere et eleem. 2 davon die Rede, daß wir *post gratiam baptismi sordidati* sein können, aber *denuo* gereinigt werden können in einer Reinigung durch die *iugis operatio*, die als Gegenstück zur Taufe ‚*rursus*' die Verzeihung Gottes erwirbt. Und dieser Gedanke geht im 3. Kapitel ohne jede Abhebung in die Mahnung über, auf diese Weise unsere Sündenwunden zu heilen, da ja niemand ohne Sünde sei. — Für die deutlichere Absetzung der schweren Sünden von den täglichen bei Tertullian, vgl. K. Rahner a. a. O. 498 ff.

aber diese Klasse der Sünden ist bei ihm unter dem gnadentheologischen Aspekt doch weniger deutlich gegen andere Sünden abgesetzt als bei Tertullian[74], die ältere Betrachtung des Wesens der Sünde hat noch durchaus das Übergewicht und daher ist es nicht verwunderlich, daß die gnadentheologische Betrachtung des Wesens der Sünde noch gar nicht für eine Theologie der Sündentilgung ausgewertet wird. Vermutlich ist eine gnadentheologische Betrachtung der Sündenvergebung gar nicht so sehr und ausschließlich von einer solchen Sicht der Sünde ausgegangen, sondern eher von einem ekklesiologischen Gedankengang: wer schwer sündigt, trennt sich von der heiligen Kirche (dieser Gedanke war auch ohne eine deutliche gnadentheologische Betrachtung der Sünde faßbar); wer zur Kirche zurückkommt, empfängt durch sie als Gnadenmedium den Hl. Geist.

Ferner ist zu beachten, daß trotz der gnadentheologischen Wesensbestimmung der Sünde in bestimmten Fällen das Zusammenexistieren von Hl. Geist und Sündenschuld im Menschen damals nicht ein so unvollziehbarer Gedanke gewesen sein kann, wie wir heute vielleicht denken. Auch wir heute lassen (mit Recht) Geistbesitz und Reat einer läßlichen Schuld verträglich sein. Die reflexe Erkenntnis eines als wesentlich erfaßten Unterschiedes zwischen schwerer und läßlicher Sünde war damals aber höchstens in den Anfängen, und es dauerte noch lange, bis sie wirklich genügend deutlich vorhanden war. Mußten also damals schon Geistbesitz und Tilgung bestimmter Sünden (die man nur undeutlich von andern — „läßlichen" — abhob) einfach als selbstverständlich identische Größen erscheinen? Tatsächlich sehen wir, wie sich Tertullian gegenüber einem leichtsinnigen und unbußfertigen Katechumenen nur mit dem Gedanken zu helfen weiß, er werde den Geist, den er in der Taufe (falls sie ihm wider Erwarten gespendet wird) erhält, bald wieder verlieren, er wagt also nicht, kategorisch zu erklären, Unbußfertigkeit und Geistbesitz seien immer und überall inkompatible Größen. Darauf, daß auch bei Papst Stephan noch ähnliche Unklarheiten vorliegen, wurde schon hingewiesen. Und ebenso umgekehrt: Man konnte sich damals ein Gereinigtsein von Sünden wohl denken, dem eine Geistmitteilung erst noch nachfolgt. Bei Tertullian ist dies unmittelbar greifbar. Aber es ist auch bei Cyprian nicht wesentlich anders. Zwar muß man nach ihm Geistträger sein, um in der Taufe die Nachlassung der Sünden spenden zu können (Epist. 69, 10f usw.), aber dennoch sind auch für ihn Taufe als sündennachlassende Reinigung und Heiligung einerseits und geistverleihende Handauflegung anderseits zwei „Sakramente" (Epist. 72, 1; 73, 9. 21; 74, 5. 7; 75, 8. 18 usw.)[75]. So kann es für Cyprian auch kein un-

[75] Es ist dabei zu beachten, daß Cyprian eine Geistmitteilung nie der Taufe zuschreibt, insoweit er diese von der postbaptismalen Handauflegung unterscheidet. Wenn er z. B. Epist. 74, 4. 5 die Mitwirkung des Geistes auch bei der Taufe streng als solcher betont, so ist (wenn er sich nicht in Widersprüche verwickeln soll) offenbar von der aktiven Mitwirkung des Geistes auf Seiten

vollziehbarer Gedanke sein, die Reinigung von den Sünden (soweit sie hier auf Erden doch schon eintritt) der *satisfactio* zuzuschreiben und dennoch die neue Mitteilung des Hl. Geistes in der Rekonziliation unter Handauflegung geschehen zu lassen, zumal da für seine Vorstellungswelt es wohl fernliegt, die Geistverleihung selbst durch eine Buße gewirkt zu denken, in der der Mensch mehr oder weniger aus eigenen Kräften wirkt[76]. Eine so aufgefaßte Tat kann von der Sünde reinigend gedacht werden, weil diese selbst unter ethischen Gesichtspunkten betrachtet wird, nicht aber den Geist Gottes herbeiführen, von dem Cyprian sonst weiß, daß er im Sakrament der Initiation von Gott her geschenkt wird. Kurz: bei dem damaligen Stand der theologischen Reflexion ist es durchaus nicht sehr verwunderlich, daß bei Cyprian die Theologie der Sündentilgung und die Theologie der Geistvermittlung noch einigermaßen getrennte Wege gingen. Es ist also — und das ist für uns das Entscheidende — nicht berechtigt, in logischer Konsequenzmacherei bei der Deutung seiner Lehre seine Theologie von der *satisfactio* als der Ursache der Sündentilgung (auch als Schuldtilgung) oder seine Theologie von der *pax* als des geistverleihenden Aktes der Kirche abzuschwächen. Cyprian hat beides gesagt (und daran recht getan) und er (anders wie wir) konnte dabei noch kein Problem der Verträglichkeit dieser beiden Sätze empfinden. Soweit diese Theologie Cyprians (als Reflex der Lehre der ganzen damaligen Kirche) Anspruch auf dauernde Geltung machen kann, ergibt sich somit für uns die Aufgabe, die subjektive Tat des Menschen und den Akt der Kirche so in ihrer Einheit zu begreifen, daß in dieser Einheit von beiden Akten eine Ursächlichkeit hinsichtlich der einen Wirkung ausgesagt werden kann, die Geistempfang und Sündentilgung in einem ist. Insofern in dieser Einheit von *satisfactio* und Akt der Kirche die *satisfactio* selbst als gnadengewirkte begriffen werden kann, wird auch der Mangel an der Satisfaktionslehre Cyprians schwinden: die semipelagianische Färbung, die dieser Begriff bei ihm hat.

7. *Die Sakramentalität der kirchlichen Buße (Rekonziliation)*

Wir haben nun alles Bisherige zusammenzufassen im Hinblick auf die Frage, ob Cyprian mit seiner Bußtheologie sachlich ein Bußsakrament bezeugt. Daß die kirchliche Buße nicht *sacra-*

des Taufenden und des Wassers die Rede (vgl. z. B. Epist. 75. 9. Sent. episc. 5), nicht von einer Mitteilung des Geistes an den Getauften selbst. (Wie weit für uns logisch aus den Wirkungen der Taufe bei Cyprian eine solche Geistmitteilung schon in der Taufe folgt, ist natürlich eine ganz andere Frage.)

[76] Beim Lobpreis des Fastens sagt zwar der montanistische Tertullian einmal (De ieiunio 8), daß durch das Fasten der Hl. Geist *inducitur*, wie der böse ausgetrieben wird. Aber man wird nach De baptismo 6. 8; De paenit. 6, 17 (im Vergleich mit 2, 6) sagen müssen, daß auch für Tertullian die eigene Buße und persönliche Reinigung von Sünden nur die Vorbereitung und Voraussetzung dafür ist, daß im Sakrament der Geist mitgeteilt wird, nicht aber die unmittelbare Ursache der Geistmitteilung als solcher selbst.

mentum[77] genannt wird, wie Taufe, Firmung und Eucharistie, ist belanglos, schon deswegen, weil auch die genannten Sakramente von Cyprian nicht aus dem Grund *sacramentum* genannt werden, aus dem wir sie heute „Sakramente" nennen. Wie bedeutsam aber die bischöfliche Vollmacht der Rekonziliationserteilung für Cyprian war, ergibt sich z. B. aus Epist. 66, 5. Um die Folgen zu schildern, die sich aus der Bestreitung seiner bischöflichen Gewalt durch Puppian ergeben, weist Cyprian darauf hin, daß dann eine Unmenge von Christen *sine spe salutis et pacis* gestorben wären und er erläutert diese (eine) Tatsache mit dem Hinweis, daß ja die einen als nicht gültig getauft den Geist nicht erhalten und die andern als nicht gültig rekonziliiert die Kirchengemeinschaft nicht empfangen hätten[78]. Taufe und Rekonziliationserteilung gehören somit beide zu den grundlegenden, heilsentscheidenden Akten eines Bischofs. Dieser Akt beruht nach Cyprian auf einer Bevollmächtigung Christi, er ist eine autoritäre, ja richterliche Handlung des Bischofs, er geschieht unter einem sichtbaren Ritus (Handauflegung und Gebet), er ist von entscheidender Heilsbedeutung, sich ihm zu unterziehen ist für den Sünder strenges Gebot, er hat in ursächlicher Weise gnadenhafte Wirkungen. In unserer heutigen Terminologie muß ein solcher Akt Sakrament genannt werden. Wenn man in der eben gegebenen zusammenfassenden Charakteristik dieses Aktes der Rekonziliation noch Momente vermissen sollte, die im heutigen Sakramentsbegriff das Sakrament von verwandten Dingen (Sakramentalien usw.) ganz scharf abgrenzen, so wäre zu sagen, daß solche Momente in der alten Kirche auch bei anderen Sakramenten (wie Taufe z. B. im

[77] Vgl. J. de Ghellinck, Pour l'histoire du mot ‚Sacramentum' I (Louvain–Paris 1924) 153–220 (J. B. Ponkens). Ponkens (215f) hält die Frage nicht für entscheidbar, in welcher der vielen Bedeutungen *sacramentum* gemeint ist, wenn Cyprian Taufe, Firmung und Eucharistie *sacramentum* nennt. Schon daraus ergibt sich die Unwichtigkeit der Tatsache, daß die Rekonziliation nicht *sacramentum* genannt wird. Immerhin könnte man darauf hinweisen, daß Cyprian Epist. 74, 4 sagt, Stephan beziehe seine (Stephans!) *‚disciplina' ad celebranda sacramenta caelestia* von den Häretikern (die nach Stephan bei der Aufnahme von „Häretikern" auch nur eine Handauflegung vornehmen) und so täten Christen, was die Antichristen tun. Von hier aus ist es doch nicht einfach unwahrscheinlich, daß Cyprian auch die Bußhandauflegung terminologisch unter die *sacramenta* einbegreift.

[78] Ich kann nicht finden (gegen B. Xiberta, Clavis Ecclesiae, Rom 1922, 41), daß hier von Cyprian ein wesentlicher Unterschied zwischen Taufe und Bußrekonziliation hervorgehoben werden soll. Cyprian beschreibt beide Akte durch Hervorhebung ihrer unmittelbaren Wirkungen *(Spiritus Sancti gratia — communicatio)*. Wenn man aber beachtet, daß in dem fraglichen Satz der zweite und dritte *ne*-Satz (Hartel 730 Zeile 16 u. Zeile 17) eine genauere Begründung des ersten *ne*-Satzes (Zeile 13) sein will (nämlich warum viele ohne Heilshoffnung gestorben wären, wenn Cyprian nicht rechtmäßiger Bischof wäre), dann wird ohne weiteres deutlich, daß Cyprian hinsichtlich der Heilsbedeutung Taufe und Rekonziliation gleichstellt. Damit ist nicht verdunkelt, daß Cyprian an anderen Orten gerade den Unterschied zwischen Taufe und *satisfactio* hervorhebt. Denn *satisfactio* ist etwas anderes als die *pax et communicatio*. Diese kann er trotzdem mit der Taufe parallelisieren (in ihrer Gleichheit). Richtig ist, daß man die „Parallelisierungen" zwischen Taufe und Buße (De opere et eleem. 2; Epist. 55, 22), die eher einen Unterschied zwischen beiden hervorheben wollen, nicht als Argumente für die Sakramentalität der Buße pressen darf.

Gegensatz zu sie bloß begleitenden „Zeremonien") nicht reflexer hervorgehoben werden als hier bei der Bußrekonziliation. Die Tatsache, daß Cyprian die Sündenabtragung streng als solche (so wie er sie versteht: als eschatologisch wirksam werdende Abtragung der Sünde als Strafreat) der *satisfactio* als Ursache zuschreibt, nimmt der kirchlichen Rekonziliation nicht ihren sakramentalen Charakter, da einerseits die Wirkung der Rekonziliation auch als gnadenhafte für Cyprian nicht einfach mit der Sündentilgung in strenger Identität zusammenfällt und da er anderseits die ganze Buße aus *satisfactio* und Rekonziliation als eine Einheit[79] begreift, deren Teile nie getrennt und getrennt wirksam gedacht werden dürfen. Der Unterschied dieses Sakraments gegenüber dem der Taufe wurde oben schon genügend hervorgehoben, es ist keine einfache *remissa peccatorum*, weil es (als Rekonziliation) eine *(plena) satisfactio* voraussetzt und weil es (als Ganzes) diese *satisfactio* als wesentliches Element in sich einschließt. Insofern es (als Ganzes) auch die *satisfactio* einschließt, kann es auch im Sinne Cyprians durchaus als Sakrament der postbaptismalen Sündentilgung charakterisiert werden, auch wenn wir nicht übersehen, daß die Rekonziliation sowohl als *pax* als auch als daraus entspringende Geistverleihung nicht zum unmittelbarsten Effekt die (volle) Tilgung der Sünde hat. Dies zumal, da auch die *satisfactio* als solche nochmals eine Mitwirkung der Kirche einschließt.

8. *Dauerfolgen des Büßerstandes nach erfolgter Rekonziliation? Die Einmaligkeit der kirchlichen Buße*

In der späteren Geschichte der patristischen Bußdisziplin bleiben auf dem Büßer auch nach erfolgter Rekonziliation Forderungen und Verpflichtungen, die auch sein Leben nach der Rekonziliation zu einem dauernden Bußetun machen. So ist die Frage nicht bedeutungslos, ob solche Verpflichtungen, die mit der Zeit die ganze alte Bußpraxis immer undurchführbarer machten, auch schon im dritten Jahrhundert greifbar sind. Im allgemeinen wird man diese Frage verneinen müssen. Dieser Unterschied wird vielleicht dadurch verständlich, daß im dritten Jahrhundert (wenigstens grundsätzlich) die eigentliche Bußzeit sehr lange dauerte und noch mehr als später dem individuellen Ermessen des Bischofs anheimgestellt war, der sie also solange ausdehnen konnte, bis er wirklich die *plena satisfactio* geleistet erachtete, später aber fixe Termine in der Rekonziliation bestanden, die wohl häufig auch eine allgemeine Rekonziliation aller zu diesem Termin Büßenden mit sich brachten. So konnte man in diesen späteren Zeiten eher als in Cyprians Periode den Eindruck haben, daß auch nach der Rekonziliation weitere Bußverpflichtungen bestehen bleiben mußten. Immerhin künden sich schon zu Cyprians Zeiten Dauerfolgen der Kirchenbuße (bzw. des zu ihr führenden Vergehens) an. So wird der vom Schisma zurückkehrende Priester Trofinus in

[79] Wie diese Einheit genauer zu denken ist und wie sie zustande kommt, darüber fehlt freilich bei Cyprian eine eingehendere Reflexion.

Rom nur als Laie wieder aufgenommen *(ut laicus communicet)* (Epist. 55, 11); dasselbe Prinzip wird abgefallenen oder schismatisch gewordenen und wieder Buße tuenden Bischöfen, Priestern und Diakonen gegenüber angewandt, und Kornelius stellt schon den allgemeinen Grundsatz mit Zustimmung aller Bischöfe auf, daß Büßer (offenbar auch wenn ihre Sünde im Laienstand geschah) nicht zu *ordinatio cleri atque sacerdotalis honor* zugelassen werden dürfen (Epist. 67, 6; 72, 2). Stephan und andere Bischöfe scheinen freilich im Falle von gefallenen Bischöfen unter Umständen auch milder geurteilt zu haben (vgl. Epist. 67, 5. 9).

Noch eine „Dauerfolge" (wenn man sie so nennen will) ist zu erwähnen: Wer einmal die kirchliche Rekonziliation erhalten hatte, konnte sie nicht ein zweites Mal erlangen. Zwar ist uns dieser Grundsatz bei Cyprian nicht ausdrücklich bezeugt. Aber da er schon beim Pastor Hermae vorhanden ist, da er bei Tertullian als ausdrücklicher Grundsatz der afrikanischen Kirche bezeugt ist und dies auch noch später, z. B. bei Augustin, ist, kann kein Zweifel sein, daß dieser Grundsatz auch in der Mitte des dritten Jahrhunderts gilt. Daß Cyprian nicht ausdrücklich darauf zu sprechen kommt, darf wohl als Anzeichen dafür gelten, daß dieser Grundsatz in der Alltagspraxis nicht viele Fälle fand, in denen er angewendet werden mußte. Vielleicht läßt das Bestehen dieses Grundsatzes besser verstehen, warum für Cyprian die Frage der Gewährung oder Verweigerung der kirchlichen Rekonziliation als eine Frage bloß disziplinärer und nicht dogmatischer Natur erscheinen mochte (Epist. 55, 21): in diesem Fall haben alle Kirchen eine Rekonziliationsverweigerung praktiziert. Cyprian mochte also meinen, daß, wer sie in anderen Fällen betätigte, an sich dogmatisch nicht notwendig anderer Meinung bezüglich des Rechtes, der Vollmacht und der Pflicht der Kirche den Sündern gegenüber sein müsse. Im Kampf freilich gegen den Novatianismus erkannte er doch, daß es auch eine Bußpraxis rigoristischer Art geben könne, die grundsätzlich aus dogmatischen Gründen abzulehnen war. Denn wer erklärt, die Verweigerung der Rekonziliation bedeute die Verweigerung des notwendigen *pignus vitae* und gleichzeitig der Überzeugung ist, daß die Kirche dieses *pignus vitae* mindestens erteilen könne, der lehrt implizit, daß die Kirche (wenigstens im Normalfall) dieses Heilspfand auch schenken müsse. Wie dieser Grundsatz vereinbar sei mit einer auch nur ausnahmsweisen Verweigerung der Rekonziliation gegenüber einem bußfertigen Sünder (wie sie bei der Einmaligkeit der Bußgewährung doch vorliegt), darüber hat sich Cyprian noch keine Gedanken gemacht. Die Vorstellung des „Ersatzes" eines Sakramentes durch das *votum sacramenti* lag ihm noch fern. Bei Augustin erst ist auch einem Sünder, dem eine zweite kirchliche Rekonziliation verweigert wird, erstmals auch theoretisch und ausdrücklich eine Heilsmöglichkeit offen gelassen. Dies ist um so bemerkenswerter, als sich Augustin zeitlebens über die Möglichkeit einer „Begierdetaufe" nie zu einer klaren Ansicht durchringen konnte.

9. „Private" sakramentale Buße bei Cyprian?

a) Begriffliche und methodische Vorüberlegungen

In der Frage, die uns hier am Ende unserer Darstellung der Bußtheologie Cyprians noch beschäftigen muß, ist schon die genaue Festlegung der Fragestellung ein schwieriges Geschäft. Da aber dieselbe Frage später, besonders in der Hochpatristik, wiederkehrt, ist es angebracht, den *status quaestionis* etwas genauer zu bestimmen, als es vielleicht bloß für die Frage bei Cyprian allein notwendig wäre. Die Frage — ganz allgemein und vag gestellt — lautet: gibt es im dritten Jahrhundert neben der „öffentlichen" Buße eine „private" und doch sakramentale[80] Buße, in der die Kirche durch ihren Akt die Sünden vergibt? Diese Frage scheint sehr klar. Sie ist es aber nicht – denn wann ist eine sakramentale Buße öffentlich, wann ist sie privat? Um die Frage sinnvoll stellen zu können, müssen die beiden Begriffe offenbar so gefaßt werden, daß ein deutlicher Unterschied zwischen beiden angegeben werden kann. Das ist aber sehr schwierig, sowohl von dogmatischen wie von „liturgischen" wie von „historischen" Gesichtspunkten her.

Aus dogmatischen Gründen: In früheren Perioden dogmengeschichtlicher Untersuchungen der altkirchlichen Bußdisziplin betrachtete man die „Exkommunikation", die in allen (oder vielen?) Fällen im ganzen des altkirchlichen Bußverfahrens vorkam wenigstens insofern der Sünder auch mit der Kirche versöhnt wurde), als eine zusätzliche Größe im Sinn einer heutigen Kirchenstrafe, die nur akzidentell zum eigentlichen sakramentalen Geschehen hinzukam. So konnte man sogar die Theorie aufstellen, daß die sakramentale „Absolution" von der Sünde am Anfang des Bußverfahrens stehe, so daß am Ende der Bußzeit nur die Aufhebung der Exkommunikation als einer bloßen Kirchenstrafe *in foro externo* erteilt werde[81]. Von da aus hatte man es leicht, einen Unterschied zwischen öffentlicher und privater Buße anzugeben: Die öffentliche Buße ist diejenige, die mit Eintritt und Absolution von einer so verstandenen Kirchenstrafe der Exkommunikation verbunden ist und darum auch das *forum externum* berührt. Andernfalls ist sie „privat". Nun ist aber diese Konstruktion sicher falsch. Jede schwere Sünde wurde in der alten

[80] Voraussetzung ist natürlich immer, daß man die Buße, die man privat nennen will, als sakramentale nachweisen kann. Daß es bei den Vätern eine private Buße in dem Sinn gab, daß der Sünder durch sein eigenes Bußbemühen allein oder wenigstens ohne eigentlich sakramental wirksame Intervention der Kirche (wenn auch mit einer nichtsakramentalen) seine leichteren Sünden tilgte, ist allseits zugegeben.

[81] Von Bußgeschichtlern waren z. B. Anhänger dieser Theorie: Frank, Die Bußdisziplin der Kirche (Mainz 1867) 811ff; F. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (Tübingen 1872) 368f; H. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche I (Mainz 1883) 28f; II (Düsseldorf 1898) 75f; J. Stufler in ZkTh 31 (1907) 207; 33 (1909) 245 u. ö. — Unter den Dogmatikern war diese Theorie lange fast allgemein. Vgl. z. B. D. Palmieri, De paenitentia[2] (Prati 1896) 508ff; H. Hurter, Compendium theol. dogm. III[11] (Innsbruck 1903) 498 (n. 501) nota; Ch. Pesch, Praelect. dogm. VII[4–5] (Freiburg 1920) 138ff (n. 263ff).

Kirche grundsätzlich als eine Aufhebung des vollen Kirchenfriedens gewertet[82]; die Rekonziliation, die den Kirchenfrieden verleiht, aber wurde gerade als das betrachtet, was jenseitige Gnadenwirkungen, die Wiederverleihung des Hl. Geistes (und in diesem Sinn die Aufhebung der Schuld) mit sich bringt. Für die dogmatische Anschauung der alten Kirche läßt sich also eine „öffentliche" Kirchenbuße nicht von einer gefragten „privaten" sakramentalen Buße dadurch unterscheiden, daß man sagt, jene setze eine „Exkommunikation" voraus und mache sie rückgängig, diese aber nicht. Man kann aber auch von unserer heutigen dogmatischen Position aus die Unterscheidungslinie nicht so ziehen. Es gibt zwar heutzutage (und schon sehr lange) eine *excommunicatio latae* und eine solche *ferendae sententiae*, die nicht mit jeder Sünde verbunden und nicht *eo ipso* aus ihr selbst notwendig folgt, sondern eine zu den konnaturalen Sündenfolgen zusätzliche Strafe der Kirche für einige Sünden ist. Aber damit ist nicht gesagt, daß die altkirchliche Auffassung überholt sei. Im Gegenteil. Auch die heutige Theologie kennt der Sache nach eine Aufhebung des vollen Kirchenfriedens, der vollen Teilnahme an den sichtbaren und unsichtbaren Gnadengütern der Kirche, die aus der schweren Sünde als solcher und immer resultiert und durch die sakramentale Absolution wieder rückgängig gemacht wird: den Ausschluß von der Eucharistie[83]. Wenn also in der altkirchlichen Bußpraxis die Exkommunikation und ihre Aufhebung durch die Wiedererteilung der *pax* in ihrem eigentlichen theologischen (nicht kirchenrechtlichen: *iure ecclesiastico*) Wesen gesehen wird und dieses Wesen in jeder sakramentalen Absolution von der schweren Sünde auch in der heutigen Praxis der „privaten" sakramentalen Buße nicht übersehen wird, dann ist die so verstandene „Exkommunikation" aus dogmatischen Gründen kein Mittel, um „öffentliche" und „private" sakramentale Buße begrifflich so zu scheiden, daß historisch mit diesen Begriffen gearbeitet werden könnte. Da gerade im dritten Jahrhundert die „Exkommunikation" eigentlich nur (oder fast nur) die Wirkungen hatte, die aus jeder schweren Sünde *eo ipso* folgen (nämlich den Ausschluß von der Eucharistie, durch die der Sünder von selbst im „Büßerstand" war, weil eben alle kommunizierten und auf dieses dauernd ausgeübte Recht höchsten Wert legten), so mußte man die altkirchliche Buße (die jedermann öffentlich nennt) gerade „privat" nennen, wenn man unter privater Buße eine solche versteht, in der es sich nicht (auch) um die Aufhebung einer zusätzlichen, eigens verhängten Kirchenstrafe handelt, um die Aufhebung einer „Exkommunikation" im heutigen kirchenrechtlichen Sinn, sondern bloß um die Aufhebung der konnaturalen, wenn auch kirchlichen, Folgen der aktuellen Sünde. Wenn somit doch irgendwie von diesem Gedanken der Exkommunikation aus ein Unterschied zwischen

[82] Die einzige Schwierigkeit gegen diesen Satz für unsere Zeit, die sich aus Tertullian machen läßt, wird noch zu behandeln sein.

[83] Mindestens dort, wo dieser Ausschluß als *iuris divini* betrachtet wird.

en beiden fraglichen Begriffen gefunden werden sollte, so könnte s höchstens noch so geschehen, daß man irgendwie hinsichtlich er größeren und geringeren Ausdrücklichkeit und Feierlichkeit er Exkommunikation unterscheidet. Aber wie?

Gerade aus „liturgischen" Gründen ist nämlich eine Unterscheidung einfach im Hinblick auf die konkrete Prozedur des Bußverfahrens ebenfalls nicht leicht. Denn einerseits hat dasjenige altkirchliche Bußverfahren, das man üblicherweise „öffentlich" nennt, sehr mannigfaltige Grade der faktischen Öffentlichkeit und anderseits fehlt dem heutigen Modus der Spendung dieses Sakramentes, den man als „privat" bezeichnet, auch nicht jede konkrete Öffentlichkeit. Was zunächst das altkirchliche „öffentliche" Bußinstitut angeht, so mag da und dort ein öffentliches detailliertes Bekenntnis der Sünden selbst vorgekommen sein; daß ein solches Bekenntnis (im Unterschied von der Bußübung) aber grundsätzlich der im praktischen Normalfall öffentlich war, ist falsch. Die Öffentlichkeit des Bekenntnisses kann also nicht das Distinctivum zwischen öffentlicher und privater Buße sein, da sie auch bei der Buße (normalerweise) nicht gegeben war, die jedermann „öffentlich" nennt. Die Öffentlichkeit der Bußübung aber war so verschieden, und zwar in fließenden, unscharfen Übergängen, daß praktisch eine solche Buße einerseits sich fast ganz der Öffentlichkeit entziehen konnte (ebensosehr wie unsere heutige private Buße) und doch anderseits offenbar auch für das damalige Bewußtsein kein irgendwie gearteter spezifischer Unterschied zu der normalen „öffentlichen" Buße gegeben war. Wenn z. B. bei Cyprian jemand auf dem Krankenbett bei Vorliegen eines Martyrerbriefes rekonziliiert wurde, den Kirchenfrieden durch Handauflegung erhielt, nachher bei Wiedergesundwerden ihn behielt, also auch dann weiter zur Eucharistie zugelassen blieb und so praktisch nie in der Büßerklasse" in der Öffentlichkeit erschien, so ist einerseits in einem solchen Fall diese Buße sehr „privat", anderseits doch nichts als die „öffentliche" Buße, wie diese eben in den konkreten Umständen sich gestalten mußte; und zweifellos hatte Cyprian kein Bewußtsein davon, daß er eine besondere Spezies der sakramentalen Buße gewährte, die irgendwie spezifisch von der normalen öffentlichen Kirchenbuße sich unterschiede. Will man einen solchen Fall der üblichen (und gewöhnlich „öffentlich" genannten) Kirchenbuße „privat" nennen, so ist das an sich nur eine Frage willkürlich festsetzbarer Terminologie. Nur verführt eine solche Terminologie zu leicht zu der Meinung, es handle sich auch im Sinn der Alten um zwei eigenständige Spezies der Kirchenbuße, und darum ist diese Terminologie besser zu vermeiden. Auch aus dem vierten und den folgenden Jahrhunderten begegnen uns noch genügend andere Beispiele, in denen aus praktischen Gründen aber immer ausgehend vom normalen Grundmodell der „öffentlichen" Buße) die konkrete Durchführung dieser Buße in bestimmten Fällen so gestaltet wird, daß von „Öffentlichkeit" nicht mehr viel übrig bleibt und doch nur praktische Spielarten dieser nor-

malen Buße vorliegen, die man „öffentlich" zu nennen pflegt. Es darf auch nicht übersehen werden, daß auch der heutigen Buße, die man „privat" nennt, eine gewisse Öffentlichkeit nicht fehlt. Denn ein Sakrament hat schon als sichtbarer Ritus eine gewisse „Öffentlichkeit" unvermeidlich an sich. Dazu kommt, daß die Tatsache der Beichtablegung und der erteilten Absolution an sich nicht Gegenstand des Beichtgeheimnisses ist, also durchaus (auch heute) öffentlich bekannt sein kann und bei unserer Praxis (Beichtzeiten, Beichtstuhl in der Kirche usw.) auch faktisch bekannt ist (wenigstens hinsichtlich des Willens, das Bußsakrament zu empfangen). Man braucht sich nur vorstellen, es würden irgendwo aus irgendeinem Grund bekanntermaßen keine läßlichen Sünden gebeichtet (was durchaus denkbar ist) und man kann sich klar machen, welche „Öffentlichkeit" (auch hinsichtlich des Vorliegens schwerer Sünden) mit einer Beicht in unserem heutigen Stil (wenn er im übrigen nicht geändert würde) *eo ipso* gegeben wäre. Man sagt heute gewöhnlich, öffentlich sei die altkirchliche Buße dann zu nennen, wenn der Büßer in die Bußerklasse eingereiht wurde, und dementsprechend sei überall dort eine private sakramentale Buße, wo diese Einreihung in die Bußerklasse nicht geschehe, ganz gleichgültig, wie sich dann diese „private" kirchliche Sündenvergebung genauerhin vollzogen habe, was (wie zugegeben wird) auf die unter sich verschiedensten Weisen geschehen konnte. Eine solche Bußerklasse — die *proprie paenitentes*, wie sie Augustinus nennen wird[84], solche, die sich der *paenitentia maior et insignior*[85], der *paenitentia, qualis agitur in Ecclesia*[86], unterziehen müssen — hat es zweifellos in der alten Kirche gegeben. Es läßt sich auch beschreiben, welche Folgen diese Zugehörigkeit zur Bußerklasse nach sich zog: Ausschluß von der Eucharistie, Verpflichtung zu bestimmten Bußwerken (auch in der Öffentlichkeit), bestimmter Platz beim Gottesdienst, teilweise sogar Ausschluß von ihm, bestimmte kirchliche Bußriten (Handauflegungen), Rekonziliation in der Öffentlichkeit, Dauerfolgen äußerlich greifbarer Art nach der Rekonziliation usw. Zweifellos ist diese *paenitentia* mindestens auch im Hinblick auf diese in der kirchlichen Öffentlichkeit greifbaren Folgen *publica* genannt worden[87]. Aber welche Momente,

[84] Epist. 265, 7 (PL 33, 1088); Sermo 352, 3, 8 (PL 39, 1558); De fide et oper. 26, 48 (PL 40, 228).

[85] Augustinus, Epist. 151, 9 (PL 33, 650).

[86] Augustinus, Sermo 392, 3 (PL 39, 1711).

[87] So zuerst bei Ambrosius, De paenitentia II 10, 95 (PL 16, 541): *paenitentia quae publice agitur*; De obitu Theodosii 34 (PL 16, 1396); Concilium von Toledo (400) can. 2 (Mansi III 999); Paulinus, Vita S. Ambrosii n. 24 (PL 14, 35); Augustinus, Sermo 392, 3 (PL 39, 1711); Rufinus, Hist. eccles. 2 (11), 18 (PL 21, 525); Leo der Große, Epist. 167 (PL 54, 1209). Wenn die Buße *publica* genannt wurde, so geschieht dies, außer im Hinblick auf die faktische Öffentlichkeit dieser Buße im Normalfall, höchstens noch im Blick auf das „private" Bußetun für die täglichen Sünden, nicht aber im Vergleich zu einer privaten sakramentalen Buße. Daß dieser Satz auch nicht durch das *corripere in secreto* bei Augustin (Sermo 82, 8. 11; PL 38, 511) als falsch erwiesen wird, ist in den Arbeiten Poschmanns zu dieser Frage nachgewiesen.

diese Buße faktisch in hohem Maße öffentlich machen, sind wesentlich, welche können u. U. auch wegfallen, ohne daß aufhört, „öffentlich" zu sein?[88] Will man die ausdrückliche kommunikation und ihre Aufhebung nicht zu den Wesensrkmalen rechnen (weil der Sünder durch sie allein noch nicht twendig öffentlich in der Büßerklasse erscheinen müßte; vgl. B. schon Cyprian, Epist. 4, 4), so schließt man aus ihr ein Merkal aus, das doch gerade das innerste Organisationsprinzip der „öffentlichen" Buße in der alten Kirche war und dessen Fehlen seiner greifbaren Ausdrücklichkeit im Ritus) für die heutige rivatbuße charakteristisch ist (was man dann konsequent auch cht mehr zugeben könnte). Betont man, daß das faktische Auften in der Büßerklasse durch öffentliche Bußübungen notndig zum eigentlichen Büßerstand gehört, so kann man zweifellos ne „Privatbuße" in der alten Kirche nachweisen (Häretikerkonziliation, Krankenbuße, Klerikerbuße), aber man macht dann se Bußverfahren der alten Kirche zu einer eigenen und begriffch von der öffentlichen Buße scharf getrennten Spezies der Buße, im Sinn der alten Kirche nur praktische Anpassungen der öffentchen Buße an die konkreten Fälle und Umstände waren, wie sich s verschiedenen Indizien deutlich ergibt (Dauerfolgen, Einaligkeit z. B. auch der Krankenbuße), und man faßt unter den nen Begriff der Privatbuße Dinge zusammen, die unter sich el verschiedener sind, als es einzelne von ihnen sind im Vergleich t der öffentlichen Buße (z. B. alte einmalige Krankenbuße mit ren Dauerfolgen und die (angeblich) sacramentale *correptio secreta* i Augustin oder unsere heutige Privatbuße). Und ferner: muß, mit die Buße öffentlich sei, der Büßer bloß *de iure* oder auch *facto* zu dieser Büßerklasse gehören? Entscheidet man sich für erste Alternative, weil es Fälle gab, wo der Sünder zweifellos ktisch nicht in der Öffentlichkeit als Büßer erschien (z. B. konziliation der Sterbenden) und man bei den Vätern doch das ewußtsein hatte[89], die übliche Buße zu gewähren, die, sonst ffentlich", nur aus dem Zwang der Umstände heraus praktisch ter Ausschluß der (größeren) Öffentlichkeit geschah, dann wird an dogmatisch und historisch nur schwer zeigen können, wie es ben einer solchen juridisch öffentlichen Buße (die praktisch ch nicht öffentlich sein konnte) konkret eine private Buße geben nne. Denn es ist mindestens schwer zu zeigen, daß unsere heutige

[88] Wenn z. B. in einer heutigen Gemeinde alle zu kommunizieren pflegen jedem Gottesdienst, wird faktisch auch heute noch der durch die schwere nde schon eintretende Ausschluß von der Eucharistie irgendwie den Sünder enn vielleicht auch nur für kurze Zeit), praktisch und konkret gesehen, zu em „öffentlichen" Sünder machen. Hört dadurch sein Empfang des Bußkramentes auf, privat zu sein?

[89] Dies zeigt sich bei Cyprian in der Formulierung des Wesens einer solchen rankenrekonziliation, die genau dieselbe Fassung hat wie die der üblichen konziliation, und in späteren Zeiten darin, daß bei Wiedergesundung der nitent dieselben Verpflichtungen hatte wie nach der normalen „öffentlichen" ße.

„private" Buße nicht auch noch in diesem Sinn „öffentlich" ist (außer man fordert doch wieder für den Begriff einige Momente praktischer Öffentlichkeit, die in der heutigen Buße nicht mehr vorhanden sind). Und noch schwerer, ja unmöglich wird es sein, im Altertum eine private Buße neben einer so gefaßten öffentlichen Buße nachzuweisen. Denn man wird sagen können, daß damals überall, wo eine sakramentale Buße wirklich nachweisbar ist, auch das Bewußtsein und dazu der explizite Ausdruck einer Versöhnung mit der Kirche vorlag, also auch das Bewußtsein, daß der Pönitent *de iure* zur Büßerklasse gehört und aus ihr wieder in den Stand der Vollchristen versetzt werden muß. Der Begriff der „privaten" Buße verliert somit vielleicht nicht seine theoretische Möglichkeit[90], aber eine Aussicht, eine konkrete Wirklichkeit in der alten Kirche zu treffen, ist von vornherein kaum mehr vorhanden. Dafür ist im (wenigstens lateinischen) Altertum das Bewußtsein überall zu deutlich, daß die Rekonziliation auch eine solche mit der Kirche ist. Entscheidet man sich aber für die zweite Alternative, so kehrt die Frage wieder: was gehört dazu, daß ein Büßer faktisch zur Büßerklasse gehört? Diese Frage wird sich schwerlich so beantworten lassen, daß mehr entsteht als eine willkürliche Grenzziehung, die mehr verdunkelt als klärt.

Nun wird man freilich gegen diese umständlichen Überlegungen einwenden, es sei doch historisch gar nicht zu bezweifeln, daß man in jener Zeit, in der es nach unbestrittener Überzeugung schon eine von der „öffentlichen" Buße unterscheidbare Privatbuße gab (also mindestens vom siebten Jahrhundert ab), diese beiden Begriffe unterschieden wurden, es also einen gar nicht neu zu erfindenden, sondern einen historisch gegebenen Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen gebe. Die Tatsache ist nicht zu bestreiten. Eindeutig und unbestritten wird die *paenitentia publica* (und *reconciliatio publice statuta*) im Gegensatz zur sakramentalen Privatbuße zum ersten Mal genannt im Bußbuch Theodors (Paenitentiale Theodori I 12; Wasserschleben 197), und von dieser Zeit an ist das *publica* sicher nicht nur eine nähere Beschreibung der (einen) Buße, sondern *differentia specifica* gegenüber einer anderen Spezies des Oberbegriffs der (kirchlich-sakramentalen) Buße. Man sollte also meinen, daß von diesem eindeutigen historischen Ansatzpunkt her eine feste Unterscheidung der beiden Begriffe leicht und unter Zustimmung aller durchführbar sei. Aber in Wirklichkeit sind diese historisch gegebenen Begriffe alles andere als eindeutig und festumrissen. Sie enthalten vielmehr jeweils in sehr ungeklärter Weise die heterogensten Merkmale und haben selbst noch (auch seit dem siebten Jahrhundert) erhebliche Wandlungen erfahren. So gehören für das Paenitentiale Theodori ausdrücklich zum Begriff der öffentlichen Buße der fixe Rekonziliationstag (coena Domini), die Vornahme der Rekonziliation *intra absidem*, und zwar durch den Bischof

[90] Wenigstens (aber auch nur) dann nicht, wenn man im Ritus der Rekonziliation der „öffentlichen" Buße auch einen Ausdruck für die Rekonziliation mit der Kirche fordert.

im Normalfall), die öffentliche Bußleistung[91] und einschlußweise die Einmaligkeit der Buße und ihre Dauerfolgen. Was er im Gegensatz dazu unter seiner nichtöffentlichen Buße versteht (das Wort „privat" kommt noch nicht vor[92]) ist schwerer zu sagen. Wenn man kann offenbar aus diesem Begriff nicht alle Merkmale einer öffentlichen Buße ausschließen, da seine Praxis der privaten Buße offenbar noch keinen Wert legt auf eine auch praktische Geheimhaltbarkeit der Bußauflagen, auch noch einen langdauernden Ausschluß von der Eucharistie kennt und auch die Rekonziliation nach der Bußleistung erteilt. Im neunten Jahrhundert war selbst bei der ausdrücklich „privat" genannten Buße die Rekonziliation am Gründonnerstag im Normalfall pflichtmäßig[93], so daß auch dieser Punkt nicht eigentlich zum Wesen der öffentlichen Buße gehören kann. Überhaupt war der Ritus der Privatbuße im Normalfall in den ersten Jahrhunderten ihres sicheren Bestehens noch so kompliziert (Trennung von Beicht und Absolution, Absolution nach Erfüllung der Bußauflage, eventuell Rekonziliation durch den Bischof, umständliche Bußriten: lange und zahlreiche Gebete, Knien vor dem Altar, bestimmte Körperhaltungen usw.), daß dadurch praktisch eine große Öffentlichkeit unvermeidlich war. So ist auch bei diesem historischen Unterschied der beiden Begriffe der wirklich einzige eindeutige Unterschied zwischen alter („öffentlicher") Buße und neuer (keltisch-angelsächsischer „privater") Buße das Wegfallen der Unwiederholbarkeit und der Dauerfolgen, die mit der alten Buße gegeben waren. Aber drückt man diesen Unterschied (wenn man ihn zum entscheidenden Distinctivum machen wollte) passend durch die beiden fraglichen Begriffe („öffentlich" — „privat") aus? „Wiederholbare" und „unwiederholbare" Buße wäre ausreichend und klarer. Und besteht dann für die alte (abendländische) Kirche noch eine einigermaßen große Wahrscheinlichkeit, einen konkreten Anwendungsfall für den Begriff „private" Buße zu finden? Eine Spezies normal gehandhabter sakramentaler Buße dieser so verstandenen Art wird man in der alten Zeit schwer finden. Erst recht nicht eine öffentliche und eine private Buße, zwischen denen man frei wählen konnte. Aber der Gebrauch dieser Begriffe verleitet immer wieder fast unwillkürlich zu einer solchen Ansicht, oder wenigstens zur Vorstellung, es habe in der alten Kirche eine sakramentale Privatbuße gegeben, zu der

[91] So wird wohl zu verstehen sein: *reconciliatio ideo in hac provincia publice data non est, quia et publica paenitentia non est.* Da die *paenitentia* von der *reconciliatio* unterschieden wird, muß sie wohl die Bußleistung meinen.

[92] Als fester Terminus erscheint z. B. die *privata paenitentia* neben der *publica paenitentia* in dem Ordo paenitentiae ‚*Praemonere debet*' der Fuldaer Handschrift (Fulda II) aus dem 10. Jh. (vgl. Schmitz II 57; Jungmann, Die lateinischen Bußriten 176ff), während sie in früheren Handschriften dieser Instruktion (Fulda I: vgl. Jungmann 178; Pontifikale von Poitiers: vgl. Morinus App. 55; Ps.-Alcuin, De div. off. 13: PL 101, 1192) noch nicht ausdrücklich so genannt wird; ebenso fehlt dieser Terminus noch in der Überschrift von Bußordines des 9. Jh. aus Fulda (vgl. B. Opfermann, Zwei unveröffentlichte Fuldaer Bußordines des 9. Jh.: Theologie u. Glaube (1944) 47—51).

[93] Vgl. Jungmann 270f.

man in den Fällen normalerweise hätte greifen können, wo die einmalige, unwiederholbare „öffentliche" Buße nicht mehr (ein zweites Mal) möglich war. Zweifellos lag diese Vorstellung früher aus vermeintlichen dogmatischen Postulaten[94] dem Bemühen zugrunde, eine „Privatbuße" in der alten Kirche nachzuweisen. Aber wenn man nun zugibt[95], daß die „Privatbuße", die man — die entsprechende Begriffsbildung vorausgesetzt — in der alten Kirche wirklich nachweisen kann, das dogmatische Problem der unwiederholbaren öffentlichen Buße nicht wesentlich erleichtert, weil diese Verweigerung einer zweiten Buße sakramentaler Art doch (wenigstens in vielen Fällen und gerade bei Augustinus trotz seiner *correptio secreta*) weiterbesteht, dann gibt man auch zu, daß der sachliche Nutzen der unklaren Unterscheidung der beiden Begriffe für unser Verständnis der alten Bußgeschichte herzlich gering ist. Aber wozu stellt man diese eigenen Begriffe dann als Hilfe für die eigenen Untersuchungen auf und begnügt sich nicht, von ihnen als denen jener Zeiten, die sie selber wirklich gebrauchten, zu berichten und zu sagen, was jene Zeiten damit meinten?

In dieselben Schwierigkeiten gerät man, wenn man vom historischen Begriff unserer heutigen „Privatbuße" ausgeht, d. h. wenn man unsere heutige Bußpraxis als den klassischen Normalfall einer „Privatbuße" wertet und von da aus zu bestimmen sucht, was Privat-, was öffentliche Buße sei. Das „Private" an unserer heutigen Buße, das zweifellos gegeben ist (so daß dieser Akt der Kirche als ein Idealfall des bloßen *forum internum* gilt), setzt sich nämlich aus den verschiedensten Elementen zusammen: keine explizit greifbare (im Ritus sich ausdrückende) Exkommunikationsverhängung und -aufhebung; Geheimbleiben der Bußauflage, das Nichtinerscheinungtreten ihrer Ableistung, ihre Kleinheit und individuelle Abstufung fast ganz nach Ermessen des Beichtvaters, sofortige Absolution als Normalfall; faktisches Geheimbleiben des Vorliegens oder Fehlens einer schweren Sünde; Fehlen von Dauerfolgen der Bußübernahme; Wegfall des Unterschiedes in der Behandlung von Klerikern und Laien; Reduktion des sakramentalen Ritus auf ein Mindestmaß, das kaum noch unterboten werden kann; Wiederholbarkeit. Damit haben wir zweifellos wohl alle Momente angegeben, die irgendwie gegenüber der altkirchlichen Buße unsere heutige als „privat" erscheinen lassen. Aber welche von diesen Merkmalen sollen wesentlich für die Privatbuße sein? Sachlich ist auch heute noch ein Ausschluß von der Eucharistie, eine Exkommunikation im altkirchlichen Sinn vorhanden; ob dies im Bußritus deutlich zum Ausdruck kommt oder nicht, kann keinen Wesensunterschied begründen. Auch in der alten Kirche konnte unter Umständen die Öffentlichkeit der Bußableistung wegfallen oder die Rekonziliation gleich erteilt werden, und doch hatte man

[94] Die Meinung, die Kirche könne auch in Einzelfällen einem bußfertigen Sünder die Rekonziliation nicht verweigern und es müsse darum eine „private" Rekonziliation gegeben haben, wenn die öffentliche nur einmalig war.

[95] Wie Galtier es tut; vgl. z. B. De paenitentia², thesis XVII, n. 307—311.

damals das Bewußtsein, nur die normale öffentliche Buße in Sonderumständen anzuwenden, was sich schon daran zeigt, daß auch diese Form nach dem Modell der Exkommunikationsbuße gebaut war. Bei Cyprian hatte die normalste öffentliche Buße gewöhnlich noch keine Dauerfolgen; die Buße konnte im bloßen Unterlassen des beanstandeten Vergehens bestehen (also sehr klein und unauffällig sein) und die Rekonziliation doch als Aufhebung der Exkommunikation, also als abgekürzte öffentliche Buße gehandhabt werden. Das Geheimbleiben einer schweren Verfehlung als tatsächlicher Voraussetzung einer konkreten Beicht verdankt die heutige Praxis nur dem ihrem Wesen und ihrer rechtlich festgelegten Organisation gänzlich äußerlichen Umstand, daß auch bloße Devotionsbeichten häufig abgelegt werden, obwohl dazu im allgemeinen keine Verpflichtung besteht. Und eben derselbe Umstand konnte sich auch mit einer öffentlichen Buße verbinden: Als es im Ausgang des Altertums üblich wurde, daß auf dem Sterbebett jeder die Buße übernahm, verlor diese Buße ihren Charakter öffentlicher Diffamation, obwohl die Sterbebuße die alte öffentliche Buße war, wie ihr Ritus und ihre Dauerfolgen bei Wiedergesunden zeigt. Ein beiden Bußformen gänzlich äußerlicher und zufälliger Umstand kann also die „private" Buße sehr öffentlich machen (wenn z. B. keine Devotionsbeichten mehr abgelegt würden) und eine öffentliche praktisch sehr privat werden lassen (wenn sie freiwillig von allen empfangen wird). So bleibt also an unserer heutigen faktischen Privatbuße ein einziges Merkmal, das sie von der alten Buße eindeutig unterscheidet und gleichzeitig mit „Öffentlichkeit" und „Privatheit" an sich gar nichts zu tun hat: ihre Wiederholbarkeit, der man am besten ihren eigenen Namen beläßt. Auch von der heutigen Form der „Privatbuße" aus läßt sich kein brauchbarer Begriff von Privatbuße gewinnen.

Aus all diesen Überlegungen ergibt sich: das eine und gleichbleibende Wesen der kirchlichen Buße hat hinsichtlich des Grades seines Inerscheinungtretens in der Öffentlichkeit aus den verschiedensten Gründen eine außerordentliche Variationsbreite. Es kann mit den verschiedensten Graden und Abstufungen von Öffentlichkeit auftreten, so daß es reine Willkür der Terminologie ist, gewisse Weisen und Arten dieser Öffentlichkeit als „öffentlich" und andere (kaum oder gar nicht oder nur zufällig geringere) Grade der Öffentlichkeit mit einem konträren Begriff als „privat" zu charakterisieren. Dementsprechend waren die Alten sehr gut beraten, wenn sie einfach die kirchliche Buße als Ganzes „öffentlich" nannten[96]. Sie brauchten dabei die praktisch und empfindungsmäßig sehr erheblichen Gradunterschiede der Öffentlichkeit nicht übersehen. Wenn man in dieser Hinsicht unsere heutige Buße gegenüber der altkirchlichen Buße kennzeichnen will, hat man sich

[96] Sie nannten sie „öffentlich" nur im Gegensatz zum rein subjektiven, ohne eigene sakramental-kirchliche Vermittlung geschehenden Bußetun für die täglichen Sünden, nicht im Gegensatz zu einer anderen Art kirchlich-sakramentaler Sündentilgung. Das muß immer wieder betont werden.

sachgemäßer und unmißverständlicher ausgedrückt, wenn man sagt: die Öffentlichkeit des Bußverfahrens heute ist durch mannigfaltige Maßnahmen und aus verschiedenen Umständen erheblich geringer geworden, als wenn man formuliert: die öffentliche Buße ist durch die private abgelöst worden. Der wirkliche Unterschied zwischen damals und heute, den man mit seinem eigenen Namen bezeichnen kann, liegt in der Unwiederholbarkeit der altkirchlichen und Wiederholbarkeit der heutigen Buße seit dem Frühmittelalter. Hier liegt ein eindeutiger und begrifflich und rechtlich faßbarer Unterschied. Dazu kommt, daß im heutigen Ritus der Buße die Veränderung des Verhältnisses des Menschen zur Kirche nicht mehr zum formellen Ausdruck kommt und meist auch nicht mehr deutlich gewußt wird, wenn sie auch sachlich noch vorhanden ist. Methodisch folgt daraus: es ist ungeschickt und führt nur zu Mißverständnissen, wenn der heutige Dogmengeschichtler die verschiedenen Spielarten der einen altkirchlichen Buße vor die Alternative zwingt, entweder „öffentlich" oder „privat" sein zu sollen. Es ist methodisch viel richtiger, die vielen (nicht nur zwei!) und unter sich jeweils beträchtlich differierenden konkreten Formen der einen Buße je für sich zu beschreiben nach ihrem Gemeinsamen und ihrer Eigenart und dabei den jeweiligen faktischen Grad ihrer Öffentlichkeit zu bestimmen. Dabei ist natürlich auch zu untersuchen, ob Bußpraxen, die einen sehr geringen Grad von Öffentlichkeit haben *(correptio secreta,* Konversenbuße usw.) als sakramentalkirchliche Buße gelten können.

Wenn man freilich auf die schlecht gestellte Frage, ob es in der alten Kirche vor dem siebten Jahrhundert neben der „öffentlichen" auch eine sakramentale „Privatbuße" gegeben habe, schon eine Antwort geben will oder muß, dann muß die Antwort verneinend ausfallen. Denn es gab als sakramentale Buße (wenigstens im Westen) nur eine einmalige und zwar auch ausdrücklich mit der Kirche versöhnende Buße, die trotz der erheblich verschiedenen Grades von Öffentlichkeit, mit dem sie in den einzelnen Fällen auftrat, immer als eine und dieselbe empfunden wurde. Die Rede von einer Privatbuße aber ist geeignet, diese grundlegende Einsicht zu verdunkeln, selbst wenn sie bei einer bestimmten begrifflichen Festlegung nicht notwendig etwas Falsches behauptet.

b) Rückblick auf Tertullian

Greifen wir[97] zunächst kurz auf Tertullian zurück. Galtier glaubt bei Tertullian *‚species'* von Buße feststellen zu können, die sich wesentlich unterschieden, die eine für die Kapitalsünden, die von den Katholiken verteidigt, von Tertullian (insofern sie mit der Rekonziliation schließen soll) verworfen wird, die andere für die *delicta leviora*. Diese letztere verhalte sich zur ersten wie eine

[97] Galtier (L'Église et la rémission 273—282, und RHE 30 [1934] 809—812) bringt Tertullian in der Frage der Privatbuße in Zusammenhang mit Cyprian. Bei Tertullian soll sich zum ersten Mal finden „une rémission du péché distincte de celle qui s'obtient par la voie de la pénitence publique" (809).

stigatio zur *damnatio*, sei eine Vergebung der Schuld, die schwer, enn auch relativ geringer als die Kapitalsünden ist, durch den schof. Sie sei also kirchlich-sakramental. Sie sei aber nicht öffent- che Buße, weil die *castigatio* von der *damnatio* der öffentlichen Buße nterschieden werde und keine Exkommunikation einschließe[98].

Es ist nun richtig, daß Tertullian von zwei *species* der *paenitentia* richt (De pud. 2, 12f; 3, 1; 4, 1; 18, 18) und daß es auch bei den atholiken eine *paenitentia* für die *delicta leviora* gab. Aber zwei *ecies* werden erst von Tertullian neu eingeführt durch seine nterscheidung der Buße *(discriminatur conditio paenitentiae*: De ud. 2, 15—16) in ihrer Wirkung, insofern die eine mit der *venia* r kirchlichen Rekonziliation endet, die andere ihrer dauernd tbehrt.

Daß aber die Buße für die Kapitalsünden und diejenige für die *viora delicta* sich bei den Katholiken wesentlich unterschieden aben, hat Galtier nicht bewiesen. Der Eindruck, daß die Buße r *leviora delicta* nicht mit der „Exkommunikation" beginne (De ud. 7, 20) kommt nur daher, daß Tertullian durch seine neue ündentheorie, mit der er seinen Rigorismus zu unterbauen sucht, e *leviora delicta* nicht mehr als schwere Sünden anerkennen kann nd dementsprechend die Parabeln von der Drachme und dem rlorenen Schaf künstlich dahin auslegt, daß diese Art von ündern eigentlich doch noch „leben" (wie das verlorene Schaf) der noch im Haus der Kirche seien (wie die verlorene Drachme). adurch will er aber letztlich nur die theologischen Voraussetzungen r seine Behauptung schaffen, daß die Kapitalsünder wegen des rlustes der einmaligen Taufgnade eben auch nicht mehr in die irche aufgenommen werden können, die Sünder mit *leviora delicta* er, da sie eigentlich noch leben, d. h. die Taufgnade doch nicht rloren haben, mit der Kirche versöhnt werden können[99].

Eine *castigatio* wird hier (De pud. 2, 12—13) zwar einer *damnatio* ntgegengesetzt. Da aber hier die *damnatio* evident den ewigen usschluß aus der Kirche wegen eines *delictum irremissibile* be- eutet und wegen der Unterscheidung zwischen den *remissibilia* nd *irremissibilia* die Unterscheidung zwischen *castigatio* und *amnatio* eingeführt wird, so kann *castigatio* hier nicht eine Spezies er Buße bedeuten neben einer anderen *paenitentia* bei den Katho- iken, die *damnatio* hieße und allein eine eigentliche *poena* mit sich rächte. *Castigatio* hat daher auch hier in diesem Zusammenhang en allgemeinen Sinn von „Züchtigung", mit der das eine öffent- iche Bußverfahren bei Tertullian mindestens auch charakterisiert erden kann (De paen. 11, 6)[100].

[98] Galtier (811) gibt allerdings wieder zu: il peut même lui (au coupable) rriver d'être mis pour un temps à l'écart du troupeau. Wodurch unterscheidet ch eine solche Maßnahme von einer Exkommunikation?

[99] Vgl. dazu K. Rahner, Sünde als Gnadenverlust in der frühkirchlichen iteratur: ZkTh 60 (1936) 470—510; für Tertullian: 491—507.

[100] Daß die Aufzählung in Apolog. 39: *exhortationes, castigationes et censura divina* als eindeutig von einander abgegrenzte termini technici gemeint sind, so daß *castigatio* bei Tertullian (im Gegensatz zu *censura divina*) nirgends die

Damit ist natürlich nicht geleugnet, daß die Sünden nach ihrer Schwere auch bei den Katholiken eine verschiedene Behandlung erfahren haben, was die Zeitdauer der Buße angeht. Aber es ist nichts zu erkennen davon, daß die *leviora delicta*, die bei den Katholiken als schwere Sünden mit Gnadenverlust betrachtet wurden, eine wesentlich andere Behandlung erfuhren wie die Kapitalsünden, zumal diese ausdrückliche Unterscheidung der Sünden erst von Tertullian eingeführt wurde und er doch auch für die *leviora delicta* ein *extra gregem dari* kennt (De pud. 7, 16), und es doch mehr als unwahrscheinlich ist, daß eine solche *excommunicatio* als Anfang der Buße für *leviora delicta* einmal auferlegt, das anderemal nicht auferlegt wurde, und so das Bußverfahren einmal „öffentlich", das anderemal „privat" gewesen wäre.

c) Variabilität des Bußverfahrens bei Cyprian

Sicher bei Cyprian ist, daß die kirchliche Buße, von der er spricht und die er gestaltet, eine große Variabilität in ihrer Dauer und in ihrer Öffentlichkeit hatte. So ist z. B. eine sofortige Rückerstattung der kirchlichen Gemeinschaft an einen Diakon und eine Jungfrau vorgesehen, die zusammen gewohnt hatten, ohne indessen geschlechtlichen Verkehr gehabt zu haben, während beide im schlimmeren Fall eine *paenitentia plena* leisten müssen (Epist. 4, 4). Es werden große Unterschiede in der Behandlung der *libellatici* und der *sacrificati* gemacht. In Todesgefahr werden sogar die *sacrificati* sofort rekonziliiert, auch wenn ihre Bußzeit noch nicht zu Ende ist. Häretiker werden in gewissen Fällen sofort rekonziliiert (Epist. 55, 11; 59, 16).

Berechtigt diese Variabilität der Buße von einer privaten Buße neben der öffentlichen zu sprechen? Zunächst ist sicher, daß Cyprian die beiden Formen (wenn sie bei ihm bestehen sollten) terminologisch nicht unterscheidet. Die beiden *‚species'* des Bußverfahrens kommen auch darin überein, daß auch das mildere Verfahren eine Erteilung der *communicatio*, ein *admitti ad Ecclesiam* (Epist. 4, 4) einschließt, es also durch irgend eine Art *excommunicatio* eröffnet gedacht ist, wenn sich diese auch nicht sichtbar und handgreiflich im Zwang zu einer langen Bußzeit und einer öffentlichen Exhomologese auswirkt.

Exkommunikation bedeuten könne, von der a. a. O. Tertullian anschließend spricht, das scheint (gegen Galtier 812) viel zuviel aus dem Text gefolgert. Jedenfalls aber folgt aus De pud. höchstens, daß in De pud., in einer eventuell neuen Terminologie, *damnatio* = Exkommunikation ohne Aussicht auf Rekonziliation ist, so daß hier in De pud. *castigatio* jede Kirchenstrafe bedeuten kann, bei der eine solche Aussicht auf Rekonziliation bleibt. Daß also in De pud. bei Berücksichtigung der montanistischen Voraussetzungen Tertullians *castigatio* nicht auch = aufhebbare Exkommunikation sein könne und daß die *leviora delicta* ohne eine solche Exkommunikation geahndet wurden, das hat Galtier nicht bewiesen. Denn eine solche Exkommunikation ist immer noch eine bloße milde *castigatio* im Vergleich zum endgültigen Ausschluß (= *damnatio*). In sich genommen kann *castigatio (castigare)* durchaus auch eine harte Strafe bedeuten (vgl. Thesaurus linguae latinae III 530ff). Vgl. auch Poschmann, Theol. Revue (1933) 264; Paenitentia secunda 309. 306ff; Chartier, Antonianum 14 (1939) 20 Anm. 1.

Epist. 16, 2 und 17, 2 wird die Buße für die *minora delicta (peccata)* genau in der Form der „öffentlichen" Buße beschrieben. Nun mag es richtig sein, daß mit den *minora delicta* zunächst „leichtere" bloß im Verhältnis zur eigentlichen vollen Apostasie gemeint sind. Aber diese einer öffentlichen Buße unterworfenen *minora delicta* werden als *non in Deum commissa* (Epist. 17, 2) charakterisiert. Als Sünden *in Deum* werden aber doch offenbar (Epist. 55, 27) neben der Apostasie auch z. B. Ehebruch, Betrug eingereiht und zwar nicht im vagen Sinn[101], sondern im technischen Sinn von Epist. 17, 2, da Cyprian daraus beweist, daß Apostasie und Ehebruch bezüglich der Vergebbarkeit nicht unterschieden werden dürfen. Wenn aber kleinere Sünden als Ehebruch und Betrug der „öffentlichen" Buße[102] unterworfen wurden, dann ist es höchst unwahrscheinlich, daß neben dieser Bußart noch eine wesentlich andere bestanden haben soll, weil man gar nicht mehr angeben kann, welche Sünden dafür in Betracht kommen könnten.

Richtig ist natürlich, daß das *iustum tempus* der Buße (Epist. 17, 2) bei gewissen *minora delicta* auf die Zeit zwischen der Sünde und dem Bekenntnis mit Absolution zusammenschrumpfen konnte (wie Epist. 4, 4), eine Zeit, die zur Zeit der Exkommunikationsdauer gerechnet werden kann, weil die Sünde allein schon (und nicht erst die amtliche Erklärung) die *excommunicatio* als Trennung von der Kirche als Leib Christi bewirkte.

Auf diese Weise erscheinen natürlich solche Sünder faktisch nicht unter den Büßern. Aber so wichtig dieser Unterschied uns heute scheinen mag, für die damalige Praxis vom damaligen Gesichtspunkt aus war dies offenbar nur eine Verschiedenheit innerhalb des einen Bußsystems, die sich lediglich aus der verschiedenen Schwere der zu büßenden Sünde herleitete. Denn der Sünder wurde auch in diesen Fällen zunächst einmal als von der Kirche getrennt betrachtet. Welche Voraussetzungen und Garantien seiner wirklichen Bußfertigkeit von ihm für die Wiederaufnahme verlangt wurden, das hing von der Schwere der Sünde ab, und so mußte praktisch die verlangte Buße sehr verschieden ausfallen. Aber in allen Fällen war die Prozedur nach demselben Schema (Ausschluß und Wiederversöhnung mit der Kirche) gebaut. Dabei deutet nichts darauf hin, daß dieser Unterschied als einer zwischen einer „öffentlichen" und einer „privaten" Buße aufgefaßt und gewertet wurde. Es handelt sich um bloße Spielarten der einen Bußform. Richtig ist nur, daß die Unterschiede für die Praxis des Alltags sehr fühlbar sind.

So könnte höchstens noch gefragt werden, um welche „Bußart" es sich in De lapsis 28 handelt. Hier wird berichtet, daß eifrige Christen eine *exomologesis conscientiae* bei den Priestern Gottes machen und für ihre kleinen Wunden ein Heilmittel suchen, weil sie, ohne tatsächlich abgefallen zu sein, doch daran gedacht hatten

[101] Wie Galtier (L'Église et la rémission 288) meint.
[102] D. h. einer Exkommunikationsbuße.

(quoniam de hoc vel cogitaverunt). Zunächst ist zu sagen, daß die ungewöhnliche Wendung *exomologesis conscientiae* deutlich macht, daß es dabei sich hier bloß um privates Bekenntnis vor den *sacerdotes Dei* handelt. Der Zweck des Bekenntnisses ist eine Entlastung[103] des geängstigten Gewissens *(animi sui pondus exponere)* und die Bitte um eine *salutaris medella* bei den Priestern *(medellam exiquere)*. Mehr wird nicht gesagt[104]. Es läßt sich somit nicht sagen, worin die *salutaris medella* besteht, zumal doch offenbar den anfragenden Leuten selbst nicht klar war, auf welche Art die kleine Schuld geheilt werden sollte. Wollten sie von den Priestern nur genauer wissen, was sie (selbst!) tun sollten (mehr braucht das *medellam exquirere* [= erfragen], nicht zu bedeuten), sollten die Priester ihnen das Heilmittel geben? Worin bestand es in der zweiten Annahme? In einer kurzen Exkommunikationsbuße (wie Epist. 4, 4)? In einer bloßen Darbringung des Opfers für diese kleine Schuld (was z. B. sogar die wirklichen *lapsi* nicht abgelehnt zu haben scheinen: Epist. 15, 1; 16, 2 usw.)? Im Gebet für den Sünder? Das läßt sich nicht sagen. Jedenfalls aber läßt sich aus dem Text keine „Privatbuße" sakramentaler Art beweisen. Denn nicht jede priesterliche Interzession ist notwendig ein eigenes Sakrament. Auch wir heute haben z. B. noch eine Votivmesse *pro remissione peccatorum*.

[103] *Exponere* heißt zwar bei Cyprian (wie *deponere*) „sich einer Sache entledigen" (vgl. die Stellen bei Hartel III 425). Da aber die *medella* für die Schuld als solche selbst noch gesucht und angewendet werden muß, kann es sich bei diesem Ausdruck nur um die psychologische Entlastung vom Gewissensdruck handeln durch das Geständnis der geheimen Schuld, nicht schon um die Tilgung der objektiven Schuld als solcher, wie Galtier (L'Église et la rémission 295) meint.

[104] Die folgenden Sätze (Hartel I 258 Zeile 2) nehmen die allgemeine Paränese an die Adresse der wirklichen *libellatici* wieder auf, die cap. 27 begonnen hatte.

DAS PAULINISCHE VOKABULAR IN GAL 3, 6–14

Von Lic. Dr. Peter Jung, Rom

Im folgenden soll in dem kurzen Abschnitt Gal 3, 6–14 die Bedeutung jener Worte untersucht werden, die Paulus im Zusammenhang mit atl. Worten verwandt hat, und festgestellt werden, wie sich die paulinischen und atl. Worte zueinander verhalten. Um der Beantwortung dieser Frage nahe zu kommen, ist zunächst die Bedeutung der fraglichen Worte im masoretischen Text (M) und der griechischen Übersetzung (G) des Alten Testamentes und der Inhalt der entsprechenden paulinischen Worte zu erklären, sodann kann das Verhältnis zueinander bestimmt werden.

Auf dem knappen Raum Gal 3, 6–14 finden sich sechs atl. Texte, von denen fünf in ihrem Wortschatz auf die paulinische Formulierung eingewirkt haben[1].

Der erste atl. Text lautet (Gen 15, 6 — Gal 3, 6): *ἐπίστευσεν τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*; keines der entscheidenden Worte *ἐπίστευσεν, δικαιοσύνην* kehrt als solches im folgenden wieder; verwandt jedoch mit *ἐπίστευσεν* ist das Adjektiv *πιστός* 3, 9; verwandt mit *δικαιοσύνη* sind die beiden Verben *δικαιοῦν* 3, 8 und *δικαιοῦσθαι* 3, 11.

Im atl. Zusammenhang Gen 15, 1–6 wird berichtet, daß Abraham vor Jahwe darüber klagt, ohne eigenen ehelichen Leibeserben dahinsterben zu müssen. Jahwe verheißt ihm unzählbare Nachkommenschaft (Gen 15, 5 b); die Haltung, die Abraham dem Verheißungswort entgegenbrachte, und die Wirkung, die diese vor Jahwe fand, werden ausgedrückt mit den Worten *he'ᵉmin* und *ṣᵉdaqa*.

Die Hiphilform *he'ᵉmin* bedeutet allgemein vertrauen, glauben; man kann vertrauen einem Wunder, Ps 78, 32, einem Zeichen, Ex 4, 8, einem Worte, Ps 119, 66; hier bedeutet *he'ᵉmin* die innere und äußere feste Zustimmung Abrahams zu dem, was Jahwe offenbarte, trotz des Widerspruchs der Offenbarung zu Abrahams Erkenntnis und Erfahrung[2].

G gibt *he'ᵉmin* mit dem geläufigen *ἐπίστευσεν* wieder[3].

Paulus übernimmt die Übersetzung *ἐπίστευσεν* aus dem Zitat und bezeichnet Abraham auf Grund dieses Glaubens als einen *πιστός*; gläubig wird er genannt, wie 3, 10 zeigt, weil er sein Verhältnis zu Gott nicht auf Werke stützte, weil er nicht eigenes Handeln aufwies, um auf diesem Grund in die rechte Beziehung zu Gott zu kommen. *πιστός* bezeichnet weiterhin kraft seines adjektivischen Charakters Abraham nicht nur in dem einmaligen Akt des Glaubens[4], sondern in seiner Natur als einen Gläubigen. Vor den Augen des Apostels steht Abraham in seinem auf Jahwe bezogenen Leben.

[1] 1. Gen 15, 6 (Gal 3, 6); 2. Gen 12, 3 (Gal 3, 8); 3. Dt 27, 26 (Gal 3, 10); 4. Hab 2, 4 (Gal 3, 11); 5. Lev 18, 5 (Gal 3, 12) ohne Bezug zur Frage. 6. Dt 21,23 (Gal 3, 13).

[2] Zu Gen 15, 6 cf. S. R. Driver, The Book of Genesis⁹, London 1913, 176. P. Heinisch, Das Buch Genesis, in: Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I, 1,² Bonn 1930, 230. H. Junker, Genesis, in: Das Alte Testament, hrsg. von F. Nötscher, Würzburg 1949, 52 (Abk.: Junker I).

[3] Zur Übersetzung von *'mn* und verwandten Verben in G cf. W. H. P. Hatch, The Pauline Idea of Faith in its Relation to Jewish and hellenistic Religion, in: Harvard theological Studies II, Cambridge 1917, 11, Anm. 1. Zur Verwendung von Gen 15, 6 in der jüdischen Traditionsliteratur cf. H. St. J. Thackeray, The Relation of St Paul to the contemporary Jewish thought, London 1900, 91 ff.

[4] E. de Witt Burton, A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, in: The International Critical Commentary, Edinburgh 1921, 162 bemerkt zu *πιστός*: The adjective *πιστός* is manifestly to be taken in its active sense, as is required by *ἐπίστευσεν* of v. 6.

Wie verhält sich nun die Bedeutung des Wortes *πιστός* zu dem atl. *ἐπίστευσεν*? Von dem Eigentümlichen, das dem paulinischen Glaubensbegriff aus seiner Gegnerschaft zum judaistischen Nomismus anhaftet, ist in dem atl. Wort nichts enthalten. Weit wichtiger jedoch ist das Verheißungselement, das beiden Termini gemeinsam ist: wie *ἐπίστευσεν* den Verheißungsglauben des Abraham, so bezeichnet *πιστός* in der paulinischen Fassung ebenfalls Abraham im Hören und Vertrauen auf die Verwirklichung einer Ankündigung Gottes. Weiterhin gilt: wenn *ἐπίστευσεν* zunächst und vor allem den einmaligen Glaubensakt Abrahams bezeichnet, so kann dieser doch, wie es mit *πιστός* zum Ausdruck kommt, als Prinzip und Basis des nachfolgenden Lebens bezeichnet werden[5].

Dieser Vergleich zeigt, daß trotz der Verschiedenheit der historischen Situation und der darin begründeten Verschiedenheiten die Bedeutung des atl. *ἐπίστευσεν* und paulinischen *πιστός* in dem wesentlichen Punkte übereinstimmen, daß sie beide den Verheißungsglauben bezeichnen.

Das hebräische Äquivalent für *δικαιοσύνη* — das zweite Wort, das auf das paulinische Vokabular eingewirkt hat — ist *ṣ*edaqa*.

Im masoretischen Text heißt es: *wajjachšebeha lo ṣ*edaqa chašab*: „und er rechnete es ihm an zur Gerechtigkeit", wobei *chašab* nicht die Bezeichnung ist für „anrechnen" nach Maßgabe des Verdienstes und der Leistung, sondern für „bewerten, erachten" im Sinne eines freien Urteils[6]. Jahwe erachtet den Glauben Abrahams als Gerechtigkeit[7], d. h. „dem Abraham wird sein Glaube durch Gottes Gnade in seinem Wert derart potenziert, daß er ihm gleich Gerechtigkeit gesetzt und zugerechnet wurde"[8].

G übersetzt passivisch: *καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*. Wenn auch *λογίζεσθαι* im griechischen Sprachraum gegenüber *chašab* im hebräischen die Idee einschließt: anrechnen auf Grund von Leistung und Werk[9], so teilt Paulus diese Auffassung nicht, wie die Interpretation von Gen 15, 6 in Röm 4, 3 ff zeigt, wo *λογίζεσθαι* als ein *λογίζεσθαι κατὰ χάριν* erscheint.

Im Zusammenhang mit *δικαιοσύνη* verwendet Paulus nun die beiden Verben *δικαιοῦν* (3, 8) und *δικαιοῦσθαι* (3, 11). 3, 8 heißt es: *ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός*[10]. Paulus wählt das Aktivum, um dadurch den Urheber der Rechtfertigung hervorzuheben; er wählt das Präsens, weil das, was die Schrift vorausverkündigt hat (3, 8), in der Gegenwart an den Heiden vollzogen wird. Es ist kein Grund vorhanden, *δικαιοῦν* im imputativen bzw. forensischen Sinn[11] oder

[5] M. J. Lagrange, Saint Paul, Épitre aux Galates[3], in: Études Bibliques, Paris 1926, 63: cette foi d'Abraham était évidemment le principe des ses actes, étant à la base de son obéissance.

[6] H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III, München 1926, 121 ff; H. W. Heidland; in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. G. Kittel IV, Stuttgart 1942, unter *λογίζεσθαι*, 287 (Abk.: KTW); H. W. Heidland, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, in: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament IV, 18, Stuttgart 1936.

[7] Es besteht keine Äquivalenz zwischen Glauben und Gerechtigkeit; cf. Driver 176; Gerechtigkeit ist mehr als Verdienst für eine gerechte Tat; cf. Hatch 3; Junker I, 52.

[8] F. Reithmayr, Kommentar zum Briefe an die Galater, München 1865, 229.

[9] Cf. unter *λογίζομαι* die Wörterbücher von Preisigke, Liddell-Scott, Bauer; Heidland KTW IV 288.

[10] Zur Theologie von *δικαιοῦν* cf. W. Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus, Leipzig 1932, 82 ff. 134 ff; G. Schrenk, KTW II 215; H. Schlier, Der Brief an die Galater[10], in: H. A. W. Meyer's Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 7, Göttingen 1949, 53 f.

[11] Cf. z. B. Burton's Exkurs über: *δίκαιος*, *δικαιοσύνη*, *δικαιοῦν* das Kapitel: Hebrew usage of *sdq* and its cognates, 461—64.

ar negativ[12] zu fassen, vielmehr weist die Verbindung von δικαιοῦν (3, 8) mit εὐλογηθήσονται (3, 8 b), ἐνλογία (3, 14 a) und τοῦ πνεύματος (3, 14 b) darauf hin, daß es sich bei dem Wort δικαιοῦν um die Bezeichnung einer neuen Wirklichkeitsordnung handelt: wen Gott rechtfertigt, der hat Teil am Abrahamsegen, er empfängt den verheißenen Geist[13].

3, 11 findet sich die passivische Form δικαιοῦσθαι: ὅτι δὲ ἐν τῷ νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ[14]. Abgesehen von der passivischen Fassung bietet das Wort eine gewisse Nuancierung, die δικαιοῦσθαι von δικαιοῦν unterscheidet. δικαιοῦν (3, 8) war vom dem heilsgeschichtlichen Handeln Gottes an den Heiden in der Gegenwart ausgesagt: mit δικαιοῦσθαι wird unabhängig von der Zeit, gleichsam proverbial, gesagt, daß auf Grund des Nomos vor Gott keiner gerecht wird. Wie δικαιοῦν so bezeichnet auch δικαιοῦσθαι eine neue Weinsordnung, was der unmittelbar folgende Satz 3, 11 b deutlich macht: Von Gott wird keiner gerechtfertigt aus dem Gesetz, weil Prinzip und Wurzel des Lebens der Glaube ist. Wenn Paulus auch nicht entsprechend dem aktivischen Ausdruck δικαιοῖ ὁ θεός den entsprechenden präpositionalen Ausdruck im Passiv wählt, δικαιοῦται ὑπὸ θεοῦ, sondern παρὰ τῷ θεῷ, so ist der Inhalt: „von Gott" doch in dem Ausdruck παρὰ τῷ θεῷ mitgedacht.

In welchem Verhältnis stehen nun die Inhalte von δικαιοῦν und δικαιοῦσθαι zu dem atl. Wort ṣ^{e}daqa? Man kann sagen: das atl. Nomen hat in den paulinischen Verben eine Verdeutlichung und, als Folge der ntl. Heilsökonomie, neue Inhalte empfangen. Es ist klar geworden, daß Gott der Urheber der Gerechtigkeit ist, daß die Gerechtigkeit keine Beziehung hat zu den menschlichen Leistungen und Gesetzeswerken. Das Neue in den Ausdrücken besteht darin, daß, wer jetzt von Gott gerechtfertigt wird, damit zum wirklichen Abrahamssohn wird (3, 7) und Anteil hat am Abrahamsegen (3, 8), am Leben (3, 11) und am Geist (3, 14). δικαιοσύνη und δικαιοῦν — δικαιοῦσθαι verhalten sich in ihrer Bedeutung weder identisch noch aequivok, sondern in der δικαιοσύνη Abrahams ist verheißungsmäßig vorgezeichnet (προευηγγελίσατο), was sich in dem ntl. δικαιοῦν verwirklicht.

Der zweite atl. Text, der in seinem Wortbestand das paulinische Vokabular beeinflußt hat, lautet (Gen 12, 3 — Gal 3, 8): ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη. Zur Wortgruppe dieses Textes gehören im paulinischen Text: 1. ἐνλογοῦνται (3, 9); ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ (3, 14); 2. τὰ ἔθνη (3, 8. 14); 3. ἐν Χριστῷ (3, 14).

Der entsprechende masoretische Text lautet: *w^{e}nibr^{e}khu b^{e}kha kol miṣp^{e}choth ha^{a}dama*. Im Kontext von Gen 12, 3 wird berichtet, daß Abraham nach dem Auftrage, Land und Vaterhaus zu verlassen, von Jahwe die erste Segensverheißung empfängt: die Zueignung einer großen Nachkommenschaft und eines Landes für diese und für ihn selbst[15]. Sollen aber alle Völker in Abraham gesegnet sein[16], dann kann sich offenbar der Segen nicht in dem Geschenk eines Sohnes und im Besitz des Landes Kanaan erschöpfen, ein Inhalt, der nicht auf alle Völker zu übertragen ist; der Abrahamssegen in seiner historischen Gestalt

---

[12] G. B. Winer, Pauli ad Galatas Epistola, Leipzig 1829, 76.

[13] Zu dieser Kennzeichnung von δικαιοῦν cf. Reithmayr 233–34; Lagrange 65; G. S. Duncan, The Epistle of Paul to the Galatians, in: The Moffat New Testament Commentary, London 1948, 89.

[14] Der Satz 3, 11a bildet den vorausgenommenen Schluß des Argumentes 3, 11b. 12; zur Struktur der Argumentation cf. F. Sieffert, Der Brief an die Galater[9], in: H. A. W. Meyer's Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen 1899, 180.

[15] Gen 12, 1f. 7; 13, 14f; 15, 5f. 18; 17, 4f. 16ff; 18, 18; 22, 17.

[16] Man wird das Niphal *w^{e}nibr^{e}khu* passivisch fassen und ἐν σοί lokal = in dir; die reflexive Erklärung führt zu einer Tautologie von v. 3b mit v. 2b; zur ganzen Fragestellung cf. G. Hoberg, Die Genesis, in: Exegetisches Handbuch zum Pentateuch I, Freiburg 1908, 145; Driver 145; E. König, Die Genesis[3], Gütersloh 1925, 457.

ist daher notwendig Zeichen und Verheißung eines höheren „Segens", des Bundes: wie Jahwe der Gott Abrahams ist, so will er der Gott der kommenden Völker sein[17].

G gibt den masoretischen Text genau wieder: *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*[18].

Zur Wortgruppe dieses Zitates gehören nun zunächst die paulinischen Worte *ἐυλογοῦνται* (3, 9) und *ἡ εὐλογία* (3, 14)[19]. Paulus gebraucht das Simplex und konstruiert das Verbum mit *σύν*. Es ist nicht unmöglich, daß er sich dabei einer gegnerischen Formulierung bediente[20]. Wichtiger ist die Zeitform: Paulus gebraucht das Präsens und bringt damit zum Ausdruck, daß es sich bei *ἐυλογοῦνται* nicht mehr wie in dem atl. Text um ein Futurum handelt, sondern um die Gegenwart: Was Abraham einmal verheißen war, das geschieht jetzt: die Glaubensleute empfangen mit dem gläubigen Abraham den Segen, weil sie die gleiche Disposition wie Abraham besitzen. Mit dem paulinischen Wort *ἐυλογοῦνται* tritt der Segen aus dem Raum der Verheißung in den der Erfüllung.

3, 14 findet sich der Nominalausdruck: *ἡ ἐυλογία τοῦ Ἀβραάμ*. Aus dem Zusammenhang, in dem dieses Wort steht, kann man den Inhalt von *εὐλογία* und *εὐλογεῖν* erkennen. In dem soteriologisch wichtigen Abschnitt 3, 13. 14[21] beschreibt Paulus die Befreiung von dem Fluche des Gesetzes: Christus hat uns losgekauft, indem er zum Fluch wurde, um den Abrahamssegen in sich selber den Heiden zugänglich zu machen und um uns den verheißenen Geist zu schenken[22]. Damit wird also zum Ausdruck gebracht, daß die Verwirklichung des Abrahamssegens in Christus stattgefunden hat und daß der „Segen" im verheißenen Geist besteht[23]. Wer der *εὐλογία* im Glauben teilhaftig wird, empfängt damit den Geist. So ist der Inhalt des „Segens" ganz von der neuen Gegenwart her bestimmt.

Vergleicht man die paulinische Wortgruppe mit dem atl. *ἐνευλογηθήσονται*, so läßt sich nicht leugnen, daß Paulus den Zusammenhang gewahrt hat, daß er jedoch, geleitet von den ntl. Heilstatsachen, weit darüber hinausgeführt wurde. Bei der Erklärung des atl. Textes wurde darauf hingewiesen, daß der historische Segen Zeichen und Verheißung einer höheren Segenswirklichkeit, des Jahwebundes, war. Dieser Jahwebund ist verwirklicht in der Teilhabe am Geiste. Diesen bezeichnen die Worte *εὐλογία* und *εὐλογεῖν*. Indem Paulus diese Worte wählte, schlug er die Brücke vom Abrahamssegen in der Vergangenheit zu seiner Verwirklichung in der Gegenwart.

---

[17] Gen 17, 7f; cf. 17, 1. 9; 18, 19.

[18] Das Kompositum *ἐνευλογεῖν*, das in G immer — außer 1 Kö 2, 29; Ps 9, 24 — mit *ἐν* konstruiert ist, macht deutlich, daß der Übersetzer *bekha* im lokalen Sinne faßte.

[19] Zum Verhältnis *ἐυλογεῖν* zu *brk* cf. J. Hempel, Die israelitische Anschauung von Segen und Fluch im Lichte der orientalischen Parallelen, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft NF 4 (1925) 20—110; H. W. Beyer KTW II 756—57.

[20] Burton 162; cf. Reithmayr 238; Duncan 91.

[21] Zur Frage, ob 3, 13 literarisch mit 3, 10 zu verbinden und 3, 11. 12 als Paranthese zu betrachten ist cf. Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater[3], in: Kommentar zum Neuen Testament, Leipzig 1922, 153; H. Hanse (zu Gal 3, 11), in: ZNW 34 (1935) 229f.

[22] Die Lesart: *τὴν εὐλογίαν τοῦ πνεύματος* P^{46} D G d g Ambrster Ps.-Org. Ephr. ist Angleichung an *ἡ ἐυλογία τοῦ Ἀβραάμ*; cf. Schlier 96 Anm. 2 gegen Zahn 161 Anm. 10; rein grammatikalisch kann *τοῦ πνεύματος* gen. sub. sein; mit Rücksicht aber auf den Kontext legt sich die Erklärung als gen. ob. bzw. der gen. der erklärenden Apposition nahe.

[23] Zu dem epexegetischen Charakter des zweiten *ἵνα*-Satzes cf. Sieffert 189, Burton 177, Schlier 97.

Zur Wortgruppe des Textes Gen 12, 3 gehört fernerhin der Ausdruck *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*[24] (3, 14), der parallel steht zu: *ἐν σοί (Ἀβραάμ)*. Die Verheißung, daß in Abraham gesegnet seien alle Völker, ist Wirklichkeit geworden in Christus[25]; was Abraham im Stande der Verheißung, ist Christus im Stande der Erfüllung: Träger des Segens der Völker; in dieser Hinsicht kann Abraham als Typos Christi bezeichnet werden.

Vergleicht man nun die atl. und die paulinische Präpositionen, so zeigt sich an einer solch kleinen Partikel die enge Verbundenheit in Terminologie und Bedeutung, die Paulus mit dem Alten Testament hat, zugleich aber auch die große Verschiedenheit: steht in *ἐν σοί* Gen 12, 3 eine Gestalt vor dem Leser in dunkler Vergangenheit verborgen, in der die Zukunft erst in ihren Umrissen existiert, so in *ἐν Χριστῷ* eine Gestalt, in der das Futurum Gegenwart, der verheißene Segen greifbar geworden ist.

Das letzte Wort, das Beziehung hat zu dem Text Gen 12, 3 *(πάντα τὰ ἔθνη)*, ist *τὰ ἔθνη*. Dabei ist zu bemerken, daß Paulus den Ausdruck *πάντα τὰ ἔθνη* nicht in Gen 12, 3 vorfand, sondern ihn aus Gen 18, 18 in sein Zitat eingesetzt hat. Es geschah das nicht ohne Überlegung: im theologischen Gedankengang von Gal 3, 6—14 sind diejenigen, die Gott aus Glauben gerecht macht, als *τὰ ἔθνη* bezeichnet, also mit dem Terminus technicus[26], auch im jüdischen Sprachgebrauch[27], für die Heiden[28]. Hätte Paulus in Gen 12, 3 *πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* stehen lassen, dann wäre dem Leser die Konformität zwischen Verheißung und Erfüllung nicht so plastisch geworden wie durch diesen terminologischen Kunstgriff. Den *ἔθνη* im paulinischen Sinn, die durch den Glauben den Abrahamssegen erlangen, stehen hier nicht die Juden gegenüber[29], sondern diejenigen aus ihnen, die einen Heilsweg aus Gesetzeswerken lehren (3, 2). Die Wertlosigkeit eines solchen Bemühens konnte nicht besser aufgezeigt werden als dadurch, daß Paulus auf die *ἔθνη* hinwies, die ohne Gesetz und Beschneidung die Rechtfertigung, die Abrahamssohnschaft und den Geist empfangen[30].

Ein Vergleich der beiden Ausdrücke: *τὰ ἔθνη* und *πάντα τὰ ἔθνη* zeigt, daß beide Worte darin übereinstimmen, daß die nichtisraelitischen Heiden damit gemeint sind als diejenigen, die am Abrahamssegen teilhaben; in Gen 12, 3 (18, 18) unter dem Aspekt der Verheißung, in Gal 3, 8. 14 unter dem Aspekt der Verwirklichung. Der Ausdruck „die Heiden" ist in der paulinischen Perspektive jedoch gekennzeichnet durch die judaistische Kontroverse. Es sind diejenigen, die ohne den Nomos, die durch den Glauben zum Heil kommen; sie sind somit das Gegenbild der Judaisten. Daraus wird verständlich, daß Paulus in seiner Terminologie das Pronomen *πάντα* nicht berücksichtigt; die Idee des Universalismus tritt zurück gegenüber der Idee, daß der Glaube der Heiden zum Segen führe.

Der dritte atl. Text, der auf das Vokabular des Apostels Einfluß gewonnen hat, ist Dt 27, 26 (Gal 3, 10): *ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά*. Es steht das Nomen

[24] Gegenüber dem häufigen *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* S B aeth syr^{p} ist mit A C D E F G K L P vg cop arm Did Euthal Thdrt Dam *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zu lesen.

[25] Man wird *ἐν* nicht fassen im Sinne von „aufgrund" Sieffert 188, Burton 176, nicht im Sinne von „vermittelst" oder im Sinne des mystischen „in", Lagrange 74, sondern als „in" locale.

[26] H. Preisker, KTW II 366 f.

[27] Th. Zahn 150 Anm. 94; G. Bertram KTW II 362 f.

[28] Cf. Gal 2, 2. 8. 9. 12. 15.

[29] Zum Begriffszusammenhang: *τὰ ἔθνη — οἱ Ἰουδαῖοι* cf. H. Windisch, KTW II 513.

[30] Konkret betrachtet sind „die Heiden" die Galater cf. Reithmayr 7, Zahn 3, Burton LIII f, Duncan XVI.

κατάρα (3, 10. 13) in enger gedanklicher Beziehung zu dem atl. Verbaladjektiv ἐπικατάρατος; weil aber κατάρα terminologisch auf Dt 21, 23 (Gal 3, 13) zurückgeht, soll es dort behandelt werden.

Den wichtigsten Terminus im Abschnitt Gal 3, 6—14: ἐκ πίστεως entnimmt Paulus Hab 2, 4 (Gal 3, 11); er findet sich 3, 7. 8. 9. 12; in 3, 12 in direkter Abhängigkeit vom Zitat, an den übrigen Stellen als feste theologische Formel.

Der masoretische Text Hab 2, 4b lautet: *wᵉṣaddiq beʾᵉmunatho jichje.*

Der Prophet hat sich in seiner ersten Klage[31] 1, 2—11 wegen der Gewalt und des Unrechtes in Israel an Jahwe gewandt und empfängt als Antwort die Nachricht, daß der Kaldäer über Juda kommen wird, um dem Unheil ein Ende zu machen. In einer zweiten Klage 1, 12—20 wendet sich der Prophet wegen des Übermutes des Feindes an Jahwe und erhält als Antwort eine Offenbarung, die er auf Tafeln niederschreiben soll (2, 1—3); die Offenbarung umfaßt 2, 4—5[32], weiterhin das Kapitel 3[33]. In 2, 4 handelt es sich nicht einfach um einen allgemeinen ethischen Spruch[34], daß der Gerechte auf Grund seiner Treue lebt, der Ungerechte aber zugrunde geht[35], sondern um die heilsgeschichtliche Offenbarung, daß der ungerechte Kaldäer hinsinken[36] wird und das gerechte Juda[37] leben wird wegen[38] seines Glaubens (an die Offenbarung Jahwes)[39].

Der in diesem Zusammenhang entscheidende Ausdruck lautet: *beʾᵉmunatho*, was mehr ist als das allgemeine „durch sein Vertrauen auf Jahwe, durch seine ehrliche Gesinnung"; er besagt ganz konkret: das Volk wird am Leben bleiben wegen seines Glaubens an das zuvor ergangene Jahwewort; weil das Volk dem Wort geglaubt hat, daß sich die Offenbarung bald verwirklichen werde, wird es am Leben bleiben.

G übersetzt: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου[40], ζήσεται; in G ist die theologische Struktur von Hab 2, 1—5 gegenüber M sehr verändert, einmal wegen der mes-

---

[31] Zu den literarischen Arten im Buch Habakuk cf. P. Humbert, Problèmes du Livre d'Habakuk, in: Mémoires de l'Université de Neuchâtel 18, Neuchâtel 1944, 9—30.

[32] A. B. Davidson, The Books of Nahun, Habakuk and Zephania, in: The Cambridge Bible, Cambridge 1905, 46. F. Horst, Die zwölf kleinen Propheten II: Nahum — Maleachi, in: Handbuch zum Alten Testament I, 14, Tübingen 1938, 176 f. F. Nötscher, Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten, in: Echter-Bibel, Würzburg 1948, 120.

Andere Erklärungen: 2, 4: H. Ewald, Die Propheten des Alten Bundes, Stuttgart 1840, 379; — 2, 5b: H. H. Walker-N. W. Lund, The Literary Structure of the Book of Habacuc, in: Journal of biblical Literature 59 (1934) 355—70; 2, 3—5a: E. Bredenkamp, Die Tafelinschrift Hab 2,4 in: Theologische Studien und Kritiken 62 (1889) 161—164.

[33] H. Junker, Die zwölf kleinen Propheten, 2. Hälfte, in: Die Heilige Schrift des Alten Testamentes VIII, 3, Bonn 1938, 47 (Abk.: Junker II); H. Bévenot, Le cantique d'Habakuk, in: Revue Biblique 42 (1933) 499—525.

[34] E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 2. Hälfte, in: Kommentar zum Alten Testament, Leipzig 1929, 397; Horst 177.

[35] Dagegen sprechen die vorkommenden Termini *hinne* und *ʾemuna*, die in der Spruchliteratur nicht vorkommen; cf. Humbert 116—17.

[36] *ʾullaf* korrigieren: A. van Hoonacker, Les douze petits Prophètes, in: Études Bibliques, Paris 1908, 474; J. Lachmann, Das Buch Habakuk, Aussig 1932, 46.

[37] So erklären 2, 4: J. Knabenbauer, Commentarius in Prophetas Minores² II, in: Cursus Scripturae Sacrae 24, Paris 1923, 71—72; K. Marti, Das Dodekapropheton, in: Kurzer Handkommentar zum Alten Testament XIII, Tübingen 1904, 327; Junker II 33; Nötscher 116.

[38] Zum kausalen Gebrauch von *bᵉ* cf. Dan 10, 12; 1 Kö 18, 36; Is 45, 17.

[39] Cf. die Wörterbücher: Gesenius¹⁷, Zorell unter *ʾemuna*; O. Happel, Das Buch des Propheten Habakuk, Würzburg 1900, 37.

[40] Wahrscheinlich hat der Übersetzer *beʾᵉmunathi* gelesen; Aquilas übersetzt:

anischen Fassung *ἐρχόμενος ἥξει* bezogen auf *bo' jabho'* (2, 3), weiterhin durch
e konditionale *(ἐάν)* Erklärung des masoretischen *hinne*-Satzes; geblieben ist
G 2, 4 ein allgemeiner Grundsatz: wenn einer sich zurückzieht (vor den
setzesforderungen), gefällt er mir nicht, der Gerechte aber lebt aus dem
lauben an mich.

Paulus hat diesen Ausdruck *ἐκ πίστεως* — ohne Suffix bzw. ohne Pronomen —
seinen Abschnitt übernommen.

3, 8 wird gesagt, daß Gott die Heiden *ἐκ πίστεως* rechtfertigt, d. h. auf Grund
es Glaubens an die Evangeliumsbotschaft[41]; der Gegenterminus *ἐξ ἔργων νόμου*
ingt dabei unausgesprochen mit; *ἐκ πίστεως* ist, wie der Kontext beweist,
n eschatologischer Ausdruck: was die Schrift vorausgesehen hat, das geschieht
tzt, die Rechtfertigung *ἐκ πίστεως*.

In 3, 7. 9 ist *ἐκ πίστεως* substantiviert: *οἱ ἐκ πίστεως*[42]. Paulus hat einen Aus-
uck geprägt, um kurz und umfassend „die Glaubensleute" zu bezeichnen;
f Grund ihres Glaubens kann von ihnen gesagt werden, daß sie wirklich Söhne
brahams sind (3, 7), denn ihr Glaube ist, wie derjenige Abrahams, ein Ver-
ißungsglaube; weiterhin kann er von ihnen sagen (3, 9), daß sie Segen in Ver-
ndung mit Abraham jetzt empfangen.

Zum vierten Mal findet sich der Ausdruck *ἐκ πίστεως* 3, 12. Im Zusammen-
ang der Gesetzesbeschreibung heißt es: das Gesetz ist nicht „aus Glauben",
. h. das Gesetz hat nichts mit Glauben zu tun[43]. — Es ergeben sich aus der
rmaligen Anwendung für *ἐκ πίστεως* folgende gemeinsame theologische
halte: wer *ἐκ πίστεως* ist, steht in der eschatologischen Heilszeit, hat nichts
ehr gemein mit den Gesetzeswerken, glaubt dem Offenbarungswort Gottes, wird
ohn Abrahams, Teilhaber seines Segens und empfängt von Gott Rechtfertigung.

Vergleicht man diesen Sachverhalt, der im paulinischen *ἐκ πίστεως* zum
sdruck kommt, so zeigt sich, daß sich dieser Terminus g e d a n k l i c h weniger
ἐκ πίστεως im Kontext von G anschließt, als an *be'emunatho* im masoretischen
ext. Dort wie hier ist die gläubige Haltung dem Worte Gottes gegenüber be-
ichnet, dort wie hier ist Glaube Ausdruck einer eschatologischen Haltung.
ber bei dieser gedanklichen Verbundenheit dürfen die großen Unterschiede
cht übersehen werden: *'emuna* Hab 2, 4 ist der Glaube, der andauert vom
ugenblick der Verheißung bis zum Augenblick ihrer Verwirklichung: weil
da dem Worte geglaubt, daß das Gottesgericht sich bald offenbaren werde,
eshalb wird es, wenn das Gericht kommt, leben. *Ἐκ πίστεως* im paulinischen
nne jedoch ist die Glaubenshaltung, die andauert vom Anfang der eschato-
gischen Erfüllung bis zu deren Ende. Von dieser Eigentümlichkeit des ntl.
rfüllungscharakters — vorläufiges Bezogensein der Erfüllung zu Zeit und
eschichte — ist der paulinische Glaubensbegriff notwendig gekennzeichnet[44].

τῇ πίστει αὐτοῦ in wörtlicher Anlehnung an M; Symmachus: τῇ πίστει; zu
– Präposition des Ursprungs — als Übersetzung von *be* cf. J. F. S c h l e u s n e r,
ovus Thesaurus Philologico-criticus sive Lexicon in LXX I, London 1829,
ater *ἐκ*.

[41] Cf. die vollere Formel *ἐξ ἀκοῆς πίστεως*, 3, 2. 5; zum chiastischen Charakter
n *ἐξ ἔργων νόμου — ἐξ ἀκοῆς πίστεως* cf. J. C. K. v o n H o f m a n n, Der
ief an die Galater², Nördlingen 1872, 49; S c h l i e r 81.

[42] Ähnliche Ausdrücke: *οἱ ἐξ Ἰσραήλ* Rö 9, 6; *οἱ ἐξ ἐριθείας* Rö 2, 8; *οἱ ἐκ*
νόμου Rö 4, 14.

[43] Die paulinische Formulierung ist nicht ganz glücklich; man würde den
leichen Kasus der Nomina erwarten: *ὁ νόμος — ἡ πίστις* oder: *ἐξ ἔργων νόμου —*
πίστεως; der Grund für vorliegende Formulierung ist *ἐκ πίστεως* im voraus-
ehenden Zitat Hab 2, 4; cf. B u r t o n 167; D u n c a n 95.

[44] Zum Verhältnis von Glauben und ntl. Eschatologie cf. F. B u r i, Die Be-
eutung der ntl. Eschatologie für die protestantische Theologie, Zürich 1935,
3–64; G. D e l l i n g, Das Zeitverständnis des Neuen Testamentes, Gütersloh
940, 127 f.

So findet sich auch bei dem Ausdruck *ἐκ πίστεως* Gleichheit mit der atl. Vorlage bei tiefer Verschiedenheit. Dabei schließt sich Paulus — ähnlich wie im Bezug auf die Bedeutung von *λογίζεσθαι* und *chašab* 3, 6 — terminologisch an G, bedeutungsmäßig jedoch an M an.

Das letzte paulinische Wort, das im Abschnitt Gal 3, 6—14 im Zusammenhang mit einem atl. Text gebildet ist, heißt *κατάρα*, das sich dreimal vorfindet: 3, 10. 13 a + b; *κατάρα* 3, 10. 13a knüpft an Dt 27, 26, *κατάρα* 3, 13b knüpft an Dt 21, 23 an.

Dt 27, 26 heißt es im letzten, zusammenfassenden Fluchtformular: *'arur 'ašer lo' jaqim 'eth dibhre hattora hazzo'th*: verflucht sei, der nicht die Worte dieses Gesetzes beobachtet (und nach ihnen handelt)[45]. Das participium Kal *'arur* bezeichnet die Drohung bzw. die Anwünschung des Unheiles[46]. Der Ausdruck „die Worte dieses Gesetzes"[47] ist zunächst wie Dt 27, 3 Bezeichnung des Gesetzes, sofern es in den Kapiteln 5—26 enthalten ist[48], sodann entsprechend dem allgemeinen Ausdruck *hattora* (vgl. 1, 5) das Gesetz überhaupt[49]. Wer sich also das Gesetz nicht wirksam vor Augen hält und nach seinen Vorschriften handelt, verfällt dem Fluch. G übersetzt, wie fast immer[50], *'arur* durch das Verbaladjektiv *ἐπικατάρατος*.

Im Zusammenhang nun mit diesem Schriftwort sagt Paulus 3, 10, daß alle, die sich auf Gesetzeswerke stützen, *ὑπὸ κατάραν* sind; 3, 13, daß Christus uns losgekauft hat *ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου*; offenbar hat Paulus das Nomen[51] *κατάρα* in gedanklicher Beziehung zu dem Ausdruck *ἐπικατάρατος* eingeführt, nicht in terminologischer, wie sich später erweisen wird. Was meint nun Paulus mit *ὑπὸ κατάραν*? Die präpositionale Bestimmung legt nahe, bildlich an das Verfallensein unter den Fluch als eine personale Macht zu denken, wodurch der Gesetzesmensch zum Sklaven des Herrschers „Fluch" wird[52]; was inhaltlich gemeint ist, ergibt sich aus dem Kontext: die Glaubensleute empfangen „Segen" mit Abraham 3, 9, die Gesetzesleute aber sind ausgeschlossen von dem Segen mit all seinen Folgen; dabei ist *κατάρα* nicht Ausdruck für den künftigen „Zorn" oder „Vernichtung"[53], nicht „Tod-sein"[54] oder „Verdammnis"[55], sondern gegenwärtiges Ausgeschlossensein von der Abrahamsohnschaft, vom Geist, von den eschatologischen Heilsgütern.

[45] A. Bertholet, Deuteronomium, in: Kurzer Handkommentar zum Alten Testament V, Freiburg 1899, 85. E. König, Das Deuteronomium, in: Kommentar zum Alten Testament III. Leipzig 1917, 187 f; J. Reider, Deuteronomy with Commentary, in: The Holy Scriptures, Philadelphia 1937, 252.

[46] A. D. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel: Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Leipzig 1909, 329: „Drohung mit dem Fluch". Reider 249: *'arur* a fixed formula of imprecation 45—46.

[47] Einige hebräische Hss. und der Samaritanus (cf. auch G) fügen zu *dibhre hal* hinzu; offenbar eine Glosse, die nur verdeutlicht, was ohnehin klar ist, daß es sich um jede Bestimmung handelt; cf. K. Prümm, Manuskript zum Galaterbrief (für die Vorlesung bestimmt), Rom 1950, 23.

[48] S. R. Driver, A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy, in: The International Critical Commentary, Edinburgh 1902, 302.

[49] Reider 252; zum Gebrauch des Wortes *hattora* in Dt cf. W. Gutbrod, KTW IV 1038.

[50] Außer Prv 24, 24, wo *nqb* und Is 65, 20, wo *qll* zugrunde liegt.

[51] Das Nomen *κατάρα* ist Rückbildung aus dem Verbum *καταρᾶσθαι* = verwünschen; cf. F. Büchsel I 449; K. Prümm 23; bei dem 32maligen Vorkommen in G ist es 28mal Äquivalent zu *qᶜlala*; cf. Hatch-Redpath unter *κατάρα*; bei Paulus nur in diesem Abschnitt.

[52] Cf. die Terminologie in Gal 4, 1—7; *ὑπὸ ἐπιτρόπους, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα, ὑπὸ νόμον*.

[53] H. A. W. Meyer, Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater[5], Göttingen 1870, z. St.

[54] Sieffert, 178.

[55] Reithmayr 240.

Schon hier kann die Frage nach dem Verhältnis von *κατάρα* zu *ἐπικατάρατος* (*ʾarur*) — abgesehen von der terminologischen Verschiedenheit (Nominal- — Verbalform) — aufgeworfen werden. Beide Ausdrücke bezeichnen als fluchwürdig diejenigen, die unter dem Gesetze stehen; denn keiner kann alle Gesetze erfüllen, weil dem Gesetz die Kraft der Erfüllung fehlt[56]. Die Unterschiede jedoch in der Bedeutung sind nicht gering: nach dem atl. Text ist der Mensch, konkret genommen, ein „Verfluchter"; bei Paulus ist er einer, der unter der Herrschaft des „Fluches" steht; nach dem atl. Zusammenhang wirkt sich der Fluch in irdischen, in geschichtlichen Plagen aus, bei Paulus in dem gegenwärtigen Ausgeschlossensein von den Heilsgütern.

In einem lichteren Zusammenhang steht das paulinische Wort *κατάρα* 3, 13a[57]; dort heißt es: *Χριστὸς ἡμᾶς*[58] *ἐξηγόρασεν*[59] *ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου*[60]. Die Vergangenheit, aus der Christus loskauft, bezeichnet Paulus als *ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου*, der Fluch, der in der Institution des Gesetzes bestand; der korrelative Charakter des in 3, 10. 13 beschriebenen Vorganges und der angewandten Bilder ist nicht zu übersehen: durch das Gesetz kam der Mensch unter die Herrschaft des Fluches, von der Herrschaft des Fluches, der im Gesetz wirksam wurde, kaufte Christus die Sklaven los. An beiden Stellen 3, 10. 13a hat *κατάρα* die gleiche Bedeutung.

Zum dritten Mal erscheint *κατάρα* 13b, wo Paulus den Modus des Loskaufs schildert: *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*; parenthetisch fügt er: *ἐπικατάρατος πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου* aus Dt 21, 23 hinzu.

Im masoretischen Text heißt der betreffende Satz: *qilᵉlath ʾelohim taluj*, Fluch Gottes (ist) der Gehängte. Nach dem mosaischen Strafgesetz kannte man nicht die Tötung eines Verbrechers durch Aufhängen oder Annageln an den Schandpfahl; doch war es nicht ungewöhnlich, daß ein schon Hingerichteter zu größerer Entehrung und Schande an das Holz kam. Damit aber nicht durch Berührung mit ihm — denn Fluch Gottes ist ein Gehängter — das Land verunreinigt würde, durfte er nicht über Nacht am Schandholze bleiben. In einem solcherart zur Schau Gestellten wurde der Fluch Gottes, der an jeglicher Übertretung des Gesetzes haftet, deutlich sichtbar.

Den knappen masoretischen Text gibt G mit Erweiterungen wieder: das Abstraktum *qilᵉlath* wird prädikativ[61] übersetzt, das Äquivalent zu *taluj* wird verdeutlicht durch *πᾶς* und *ἐπὶ ξύλου*.

Paulus bietet statt *κεκατηραμένος* in G im Gleichklang mit Dt 27, 26 (3, 10) *ἐπικατάρατος*; damit gibt er zu erkennen, daß der zum Holz Bestimmte auf Grund der Übertretung des Gesetzes ein Verfluchter ist; er bringt in Angleichung an Dt 27, 26 (3, 10) *πᾶς* bei *ἐπικατάρατος* und läßt den Ausdruck *ὑπὸ θεοῦ* aus[62].

[56] Zur Frage, ob ein mit einem Fluch versehenes Gesetz, das als solches nicht erfüllbar ist, ungerecht sei cf. P. Bläser, Das Gesetz bei Paulus, in: Ntl Abhandlungen 19, 1. 2, Münster 1941, 130; Lagrange 68—69.

[57] Zahn 153, Lagrange 71 verbinden 3, 13 mit 3, 10 und bezeichnen 3, 11. 12 als Parenthese.

[58] *ἡμᾶς* bezeichnet zunächst die Juden; mit Rücksicht jedoch auf das Subjekt von *λάβωμεν* 3, 14b und auf die Universalität des mit *ἐξαγοράζειν* bezeichneten Erlösungsvorganges, auch die Heiden, Reithmayr 254; A. Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, in: Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 11, Leipzig 1937, 57; Schlier 93.

[59] Zur paulinischen Interpretation von *ἐξαγοράζειν* cf. Gal 4, 1—7; zur Semasiologie cf. F. Büchsel, KTW I 126; Burton 168—171; Moulton-Milligan unter *ἀγοράζειν*.

[60] Als gen. epexegeticus fassen *τοῦ νόμου* und identifizieren daher *κατάρα νόμος* Burton 168, Schlier 93.

[61] Zum hebräischen Gebrauch abstrakter Wörter als Prädikate cf. S. R. Driver, A Treatise on the use of the tenses in Hebrew³, Oxford 1892, 251 f.

[62] Weniger „par un sentiment de révérence pour le Christ", Lagrange 72,

Mit diesem Text belegt er seinen Satz, daß Christus für[63] uns „Fluch" geworden ist[64]. Paulus wählt nicht das konkrete ἐπικατάρατος, da Christus nicht Gesetzesübertreter und daher ein Verfluchter ist; er wählt auch nicht den präpositionalen Ausdruck ὑπὸ κατάραν, da Christus nicht wie der Gesetzesmensch unter der Herrschaft des Fluches steht, er wählt das Abstraktum in absoluter Konstruktion; dieses deckt den christologischen Sachverhalt auf, denn das Abstraktum hat nicht persönliche Geltung und besagt trotzdem, daß die ganze Wirklichkeit des Fluches auf dem lastet, von dem dieses Nomen ausgesagt wird[65].

Woher nahm Paulus dieses Wort?[66] Es ist kein Zweifel, daß er sich auf den masoretischen Text stützt und das dortige Abstraktum *qilᵉlath*, wie später Aquilas, übersetzt hat. Der Grund dieses Zurückgreifens war nicht ein terminologischer oder stilistischer, sondern ein theologischer. Die konkreten Formen von G: ἐπικατάρατος, κεκατηραμένος waren auf Christus nicht wie auf einen Gesetzesübertreter anwendbar. Mit großer Klugheit hat Paulus durch den Gebrauch dieses Wortes eine theologische Schwierigkeit gelöst.

Konnte Paulus nun, indem er Christus als „Fluch" bezeichnet, an den Dt-Text anknüpfen? Man hat zu dieser Art der paulinischen Interpretation bemerkt: „l'arbitraire de l'interprétation atteint ici son comble"[67], da Paulus nicht berücksichtigte, daß es sich ja Dt 21, 23 um einen schon Hingerichteten handelt. Die Anwendung aber der Dt-Stelle auf Jesus durch das zeitgenössische Judentum[68] zeigt, daß für die sachgerechte Verwendung des Textes nicht entscheidend war, ob einer als Gerichteter oder als Lebender an den Schandpfahl kam, sondern die Tatsache allein, daß er ἐπὶ ξύλου war; „am Holz" empfing der Gottesfluch, den sich der Gesetzesübertreter zugezogen, seinen schändlichsten Ausdruck und seine äußere Manifestation. Für die Umwelt war greifbar geworden, daß der Hingerichtete dem Fluch verfallen war. Paulus konnte mit Recht an diese atl. Vorstellung anknüpfen. „Christus am Kreuz" steht in engster Verbindung mit jedem Hingerichteten ἐπὶ ξύλου; der Verbrecher am Schandpfahl ist ein Typos Jesu am Kreuz; an beiden wird der Fluch offenbar. Und doch wird bei der Gemeinsamkeit dieser Inhalte wiederum der große Unterschied sichtbar, der sich in der atl. und in der paulinischen Bedeutung der Worte findet: Christus ist zum „Fluch" geworden ohne ein „Verfluchter" zu sein.

Nach dieser Untersuchung des paulinischen Vokabulars im Abschnitt Gal 3, 6—14 im Verhältnis zu den dort vorkommenden atl. Worten läßt sich zusammengefaßt sagen: der Vergleich der Worte: πιστός, δικαιοῦν, δικαιοῦσθαι, ἡ εὐλογία,

---

Bläser 217, weil ὑπὸ θεοῦ selbstverständlich mitgedacht wurde; Reithmayr 252, Schlier 95 Anm. 1.

[63] ὑπέρ bedeutet an sich nicht „an Stelle von", „für", sondern „zugunsten"; cf. Bauer, Moulton-Milligan unter ὑπέρ; an dieser Stelle jedoch hat ὑπέρ die Bedeutung von „an Stelle von", wobei jedoch das solidarische „zu unseren Gunsten" miteingeschlossen ist. Reithmayr 249; Lagrange 72; Bläser 218 Anm. 179.

[64] γενόμενος ist nicht medial zu fassen: „er machte sich" im Sinne von „er begab sich in ein Verhältnis", Burton 172, sondern passivisch, Schlier 94; cf. den interpretativen Text 2 Kor 5, 21.

[65] Reithmayr 250; Cornely 488; Duncan 97; Schlier 95 Anm. 2 und 3; K. Prümm 25: *Phrasis apta est tum ad parcendum Christo a personali inculpatione tum ad exprimendum solidarismum et totalismum.* Zu dem Gebrauch des Abstraktum cf. die klassische Erklärung 2 Kor 5, 21; zu dieser metonymischen Ausdrucksweise in der jüdischen Traditionsliteratur cf. F. Büchsel, KTW I 450.

[66] κατάρα 3, 10. 13a. 13b bezeichnet den gleichen Sachverhalt: den Fluch, der aus dem Gesetze kommt und im Gesetze besteht; im Bezug zu den Gesetzeshörigen und zu Christus wird die relative Verschiedenheit klar: die Gesetzeshörigen trifft der Fluch mit Recht, Christus übernimmt den Fluch freiwillig.

[67] A. Loisy, L'Épitre aux Galates, Paris 1916, 149—50.

[68] Lagrange 73; Bläser 217 Anm 177.

λογεῖν, ἐν, τὰ ἔθνη, ἐκ πίστεως, κατάρα mit den atl. Worten: ἐπίστευσεν, δικαιοσύνη Gen 15, 6, ἐνευλογεῖν Gen 12, 3, ἐν Gen 12, 3, πάντα τὰ ἔθνη Gen 18, 18, ἐκ πίστεως Hab 2, 4, ἐπικατάρατος Dt 27, 26 (Dt 21, 23) hat gezeigt, daß das Fundament des Vokabulars nicht die äußere Gleichheit und allgemeine Verwandtschaft der Worte ist, daß wir es in der Exegese der atl. Texte nicht mit einer „fantaisie ingénieuse"[69] zu tun haben, vielmehr ist deutlich geworden, daß Paulus in jedem Fall an die historische atl. Situation anknüpft; er konnte das, weil die atl. Personen, Ereignisse und Worte Vorausbildung und Vorauserkündung der ntl. Heilsökonomie sind. Daß der Inhalt der Worte aber weit über den atl. Inhalt der Worte hinausgeht, ist keine Entfremdung von der atl. Wortbedeutung, sondern Zeugnis dafür, daß auch das Vokabular die Wandlung von der Verheißung zur Verwirklichung durchgemacht hat

[69] Loisy 151 in seinem Kommentar zu Gal 3, 6—14.

DAS MANICHÄISCHE FUNDAMENTUM IN EINEM SAKRAMENTAR DER FRÜHEN KAROLINGERZEIT

Von Dr. Otto Stegmüller, Freiburg i. Br.

Codex 0 83 der Bibliothek des Metropolitankapitels Prag enthält auf fol. 1—120 ein wichtiges Sakramentar, das die Patres A. Dold und L. Eizenhöfer O. S. B. in vorbildlicher Weise herausgegeben haben[1]. Vor dem Sakramentartext enthält die Handschrift auf foi. Ib, IIa, IIb einen merkwürdigen Text, der ebenfalls in die Ausgabe aufgenommen wurde[2]. Mit dem Katalog der genannten Bibliothek bezeichnen die gelehrten Herausgeber diesen Text als *Interpretationes et responsa de creatione mundi, de nominibus fluviorum paradisi, de sex aetatibus mundi* (S. 29 und 185*). Damit ist der Inhalt ungefähr angegeben. Der Text erwähnt die Erschaffung von Adam und Eva. Dann ist noch von den *sex aetates mundi* die Rede. Es wird erwähnt, daß das erste Zeitalter von Adam bis Noe reiche. Das zweite Zeitalter wird mit *S(ecunda)* noch angedeutet. Dann hat der Schreiber ohne ersichtlichen Grund abgebrochen. Jedenfalls stammt dieser Text von derselben Schreiberhand wie die Sakramentartexte, wie die genau gleiche Schrift und dieselben Fehler beweisen. Er muß also vor 794 geschrieben sein. In sorgfältiger Untersuchung weisen die Herausgeber nach, daß das Sakramentar für das Kloster Isen bei Regensburg vor 794 hergestellt wurde.

Wir wollen uns im folgenden nur mit dem Text der ersten beiden Blätter beschäftigen, der interessant genug ist. Er enthält eine Bearbeitung der Epistula fundamenti des Mani! Um den Nachweis führen zu können, zerlegen wir den Text in einzelne Sätze, die aber zusammengenommen wieder das Ganze ergeben. Die Lesarten des Pragense bezeichnen wir mit P, die der Beuroner Ausgabe mit PB. Sichere Buchstaben, die durch Beschneiden der Handschrift oder durch Wurmfraß ausgefallen sind, werden ohne Kennzeichnung ergänzt; Kürzungen werden aufgelöst. Der Text wurde an einer Photographie, die mir P. Alban Dold freundlich zur Verfügung stellte, nachgeprüft.

Dein (de) fine saeculi hic inquirendum est. Quo tempore factus est mundus et facti sunt angeli, et in quo mense et in qua die mensis et in qua die ebdomadae. Respondetur.

dein finem P — *quod tempore*, dann korrigiert ohne Streichung der überflüssigen Buchstaben — *quo die* P.

Der Traktat ist also im Frage- und Antwortschema gegeben. Das entspricht der Gewohnheit Manis und der der Priscillianisten und Antipriscillianisten. Die Epistula Fundamenti war eine Antwort auf eine Anfrage eines Patekios oder Patticius. Unser Text frägt nach „dem Ende der Welt", behandelt aber gerade den Anfang! Patekios hatte nach der Erschaffung der Menschen gefragt. Nach Augustinus enthielt das Fundamentum: *Quae fuerint ante constitutionem mundi et quo pacto proelium sit agitatum, ut possis luminis seiungere naturam et tenebrarum ... cuismodi sit nativitas Adae et Evae*[3]. Dieser Inhaltsangabe entspricht gerade unser Text. Immer wieder wird betont, das Fundamentum habe *initium, medium et finem* enthalten[4]. In der koptischen Homilie vom Großen Krieg heißt es: „Alles hat er uns gelehrt und vor uns ausgebreitet. Er gab uns das Wissen vom Anfang; er lehrte uns die Mysterien (?) der Mitte und auch die Trennung

[1] A. Dold und L. Eizenhöfer, Das Prager Sakramentar. II: Prolegomena und Textausgabe (Texte und Arbeiten hrsg. durch die Erzabtei Beuron, 1. Abt., Heft 38—42).

[2] Ebd. S. 185* — 187*. In der Handschrift ohne Paginierung.

[3] Augustin, Contra Ep. Fundamenti 12 (ed. Zycha, CSEL 25, S. 208).

[4] Augustin, Contra Felicem II 1 (ed. Zycha S. 828, 25—26); Contra Faustum XIII 6 (ed. Zycha S. 384, 1—9).

es Endes"[5]. Die Kephalaia enthalten ein eigenes Kapitel über „die drei Tage nd die zwei Tode"[6]. In einem chinesischen Fragment heißt das Fundamentum as „Buch der drei Momente", und diese drei Momente werden wir weiter unten och heranziehen müssen[7]. Manis Brief endete mit einer Mahnung. Wer seine Worte befolge, werde „ein ewiges, glorreiches Leben genießen", wer sie verachte, werde mit den Dämonen in der Feuerkugel eingeschlossen werden[8]. Wohl von dieser Betonung des Endes aus hat der Verfasser unseres Textes nicht die drei Momente, sondern nur das Ende genannt. Es ist gut möglich, daß er diese Formulierung schon in seiner Vorlage fand. Fraglich bleibt noch, welche Bedeutung die sieben Weltalter in unserem Text haben. In den Zitaten aus dem Fundamentum finde ich keinen passenden Beleg. Wahrscheinlich gab es aber einen Anhaltspunkt oder gar einen entsprechenden Abschnitt. Dafür spricht eine homiletische Auswertung in den Würzburger Priscilliantraktaten: *ut exsuentes uterem hominem cum omnibus actibus et concupiscentiis suis facti pascha et in diebus septem, quibus aut inchoatur mundus aut agitur aut finitur, sine fermento dest sine vitio sinceres idest azymi et diebus saeculi nil debentes, naturam in vobis vi custodientes...*[9]. Ähnlich wären wohl die sechs Weltalter in der Vorlage unseres Schreibers ausgelegt, um zum „Ende der Welt" hinzuführen.

Quo tempore factus est mundus et facti sunt angeli. Nach Augustin wollte Pattitius wissen, *cuiusmodi sit nativitas Adae et Evae, utrum verbo sint idem prolati an progeniti ex corpore*[10]. Die Engel werden von Augustin in diesem Zusammenhang nicht genannt. Es muß auffallen, wie stark sich der Verfasser unseres Textes für die Engel interessiert. Natürlich ist in Manis Fundamentum vom Kampf der Engel und der Dämonen ausführlich die Rede. Daß Welt und Engel als *facti* bezeichnet werden, klingt biblisch-christlich und ist wohl auch so gemeint. In der manichäischen Grundschrift ist das *fieri* nur als „entstehen" aufgefaßt, was Augustin besser mit *nativitas* wiedergibt.

Quo tempore ... et in quo mense et in qua die mensis et in qua die hebdomadae. Die erhaltenen Zitate aus dem Fundamentum enthalten diese genaue Frage nach dem Zeitpunkt nicht. Die Würzburger Priscilliana haben oft ähnliche Formeln. „*...divinorum operum simplicem dispositionem loco tempore numero die mense ratione divisam daemoniaca idolorum natura confuderat*"[11]. „*quidquid in electione populi patriae profetarum loco tempore die mense oblectatione certamine acceptabile in scribturis deo cerneret...*"[12]. „*et de propiato inimici transitu, ubi primus mensis ad inmolandum petitur, ibi, quia, sicut scribtum est, numerus hominis est bestiae, opus mundi et nativitas in nobis prima vincatur et deo potius incipientes quam saeculo debere quod nascimur intellegamus hunc esse primum mensem et diem nostrum, non in quo apparemus in saeculum, sed in quo devicto Aegypto id est repudiato mundo divina in deum nativitate reparemur...*"[13].

---

[5] H. J. Polotsky, Manichäische Homilien, Stuttgart 1934, S. 7, 10–14 (Der Sermon vom Großen Krieg).

[6] C. Schmidt, Kephalaia, Stuttgart 1935, S. 102–104.

[7] Ausgabe von Chavannes et Pelliot: Journal Asiatique 1913, S. 133–145. Zitiert nach P. Alfaric, Les Ecritures Manichéennes II, Paris 1918, S. 66–67.

[8] Alfaric a. a. O. S. 65 Anm. 1 und 2.

[9] Priscilliani quae supersunt, tractatus VI 110 (ed. Schepss, CSEL 18, S. 81). Im folgenden zitiere ich die Würzburger Traktate der Einfachheit halber als „Priscillian".

[10] Augustin, Contra Ep. Fund. 12 (ed. Zycha S. 208).

[11] Priscillian, tract. VI 102 (S. 76). – Wie beliebt diese astrologische Formel bei den Manichäern war, zeigt Augustin, der sie in den antimanichäischen Schriften oft zitiert.

[12] Priscillian, tract. X 127 (S. 94).

[13] Priscillian, tract. VI 101 (S. 77/78).

Selbst das *Respondetur* entspricht dem Fundamentum: *Cuiusmodi sit nativitas Adae et Evae, utrum verbo sint idem prolati, an progeniti ex corpore, respondebitur...*[14]. Der bisher wiedergegebene Text wird in der Handschrift als Überschrift behandelt. In einem neuen Abschnitt folgt die Antwor

Id est tempore verni, dum dicit: germinet terra erbam virentem (Gen 1, 11), *hoc est mense martio, dies ebdomadae: die dominico, dum dicit: requievit deus die septimo* (Gen 2, 2). *Et dominus Jesus Christus die sabbato requievit in sepulchro, die dominico resurrexit a mortuis.*

iuerni P — *die dominicum* P, *dominico* PB.

Dieser Abschnitt ist in dieser Form christlicher Einschub oder Korrektur der Epistula Fundamenti, die anscheinend den genauen Tag der „Erschaffung" nicht festgelegt hat. Der Korrektor bewegt sich im Rahmen der christlichen Tradition. Nach älterer Überlieferung ist Christus am 25. März gestorben[15]. In unserem Text fallen Erschaffung der Welt und Auferstehung Christi auf einen Sonntag im März. Da denkt man sofort an Justinus Martyr, Apol. 67, 8: „Am Sonntage aber halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die Welt schuf und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tage von den Toten auferstanden ist. Denn am Tage vor dem Saturnustage kreuzigte man ihn und am Tage nach dem Saturnustage, d. h. am Sonntag, erschien er seinen Aposteln und Jüngern und lehrte sie das, was wir zur Erwägung euch vorgelegt haben"[16]. Der Ambrosiaster lehrt wiederholt, daß Schöpfung und Auferstehung die Grundereignisse des Sonntags sind[17]. Eine dem uns unbekannten „Eusebius von Alexandrien" zugeschriebene um 490 verfaßte Homilie nennt als Sonntagsereignisse Schöpfungsanfang, Auferstehung Christi und Anfang der Woche[18]. Der vor 788 verfaßte Sonntagsbrief aus Tarragona hat eine etwas wirre, aber für unseren Zusammenhang interessante *dignatio diei dominicae*: „*Crucifixus fui propter vos, et resurrexi die dominica, ascendi ad dextram dei, et requiem dedi omnibus die dominico. In ipso feci coelum et terram, solem et lunam, mare et omnia quae in eis sunt. Et postea Adam de limo terrae plasmavi, et die dominico sanctificavi, et dedi requiem in ipso ut bene agant, et sine pressura sint, et requiescant per omnia*"[19]. Wir werden später auf diesen Text zurückkommen müssen. Stellen wir nur fest, daß der Text im Pragense ein besonderes Interesse am Sonntag hat. Auffallend bleibt dabei, daß nicht wie gewöhnlich der 25. März oder ein anderes Datum in der Nähe, sondern nur „ein Sonntag im März" genannt wird. Im Traktat VI der Würzburger Priscilliana, der am meisten Vergleichsmaterial für unseren Text liefert, wird auch vom ersten Monat und vom ersten Tag geredet. Auch hier wird das genaue Datum ignoriert. Das dürfte kein Zufall sein. Auch bei den Manichäern gab es solche Lobpreisungen eines einzelnen Tages. In den Hymnen von Turfan ist ein solches Stück überliefert. Es sind 77 (verstümmelte) Verszeilen auf den Montag, den ja auch Priscillian besonders heiliggehalten zu haben scheint[20]. Die koptischen Homilien zeigen als berufene Quellen die Heiligung des Sonntags bei den Manichäern. In der „Klage über die Gefährdung der Schriften usw." weint der Sänger über den „Sonntag und den

[14] Augustin, Contra Ep. Fund. 12 (ed. Zycha S. 208).
[15] Tertullian, Adv. Judaeos 8 (PL 2, 656); Augustin, De Trinitate 4, 5 (PL 42, 894).
[16] Justinus Martyr, Apol. I 67.
[17] CSEL 50, S. 57. 144. 286.
[18] Lateinischer Text PG 86, 413f; griechischer Text: G. Morin, Sermo de dominicae observatione: Revue Bénéd. 24 (1907) 530–534.
[19] Text bei Baluzius, Capitula reg. Franc. II 1396ff.
[20] Zitat nach Alfaric a. a. O. S. 127–128.

Freitag"[21]. In der Homilie über die Einkerkerung der Dämonen und die Heimkehr der erlösten Lichtteile scheinen diese Lichtteile an einem Sonntag befreit zu werden[22]. Im Verlauf von Manis Verfolgung und Verurteilung scheint der Sonntag ein bedeutsamer Tag gewesen zu sein[23]. Der Korrektor des Prager Textes konnte ebenfalls an eine manichäische Vorstellung anknüpfen. Ob in der Einleitung des ursprünglichen Fundamentum etwas über den Sonntag stand, bleibt ungewiß und ist unwahrscheinlich, da alle anderen Quellen der Überlieferung nichts davon wissen.

Angeli ex aqua et igne plasmati.

et aqua et ignem P.

Wie der ganze Prager Text zeigt, hat sein Verfasser ein besonderes Interesse an den „Engeln der Finsternis". So werden wir auch den Satz, daß die Engel aus Wasser und Feuer gebildet sind, auf die Dämonen der Finsternis beziehen müssen. Die entsprechende Stelle im Fundamentum hat uns Augustin überliefert: *iuxta unam vero partem ac latus illius inlustris ac sanctae terrae* (= an einer der vier Seiten grenzte das Lichtreich unmittelbar an das Reich der Finsternis) *erat tenebrarum terra profunda et inmensa magnitudine*[24]. *Habitabant in illa terra ignea corpora, genera scilicet pestifera ... hic infinitae ... tenebrae ex eadem manantes natura inaestimabiles cum propriis fetibus; ultra quas erant quae caenosae ac turbidae cum suis inhabitatoribus* (es folgen hintereinander die fünf Reiche der Finsternis)[25]. Theodor bar Khôni bestätigt diese Überlieferung: „Le roi des Ténèbres réside dans sa terre ténébreuse, dans ses cinq mondes, le monde de la fumée, le monde du feu, le monde du vent, le mond des eaux, le monde des ténèbres"[26]. Von diesen fünf Reichen der Finsternis werden nur zwei genannt, richtiger nicht die Reiche, sondern ihre Bewohner werden genannt. Auf diese Vereinfachung stoßen wir bei Orosius, der sich auf die manichäische „Memoria apostolorum"[27] beruft: *In quo etiam libro de principe humidorum et de principe ignis plurima dicta sunt...*[28]. Bei Orosius ist die Nennung dieser zwei „Fürsten" am richtigen Platz; durch den manichäischen Mythos wird die Entstehung des Regens erklärt. Warum sich der Verfasser des Prager Textes auf Wasser und Feuer beschränkte, ist nicht ersichtlich. Überall sonst werden die fünf Reiche erwähnt. Vermutlich geht die Erschaffung der Engel aus Wasser und Feuer auf dieselbe Quelle wie die Fürsten des Wassers und des Feuers in der Memoria apostolorum zurück. Alfaric konnte diese Quelle in dem ebionitischen „Evangelium der zwölf Apostel" ermitteln, das von Mani benützt wurde, aber nicht, wie man meinte, ein Werk des Mani war[29]. Eine ähnliche Überlieferung kennt auch die spätere jüdische Mystik: „Sie (die Engel) haben Menschengestalt, jedoch bestehen sie zur Hälfte aus Feuer, zur Hälfte aus Wasser[30]."

Angelus Urihel et angelus Rafahel.

Die Erwähnung der zwei Elemente Wasser und Feuer veranlaßte den Bearbeiter unseres Textes wohl, die zwei Geister Uriel und Raphael namentlich zu nennen. Warum gerade diese zwei Namen gewählt sind, ist nicht recht ersichtlich.

---

[21] Polotsky a. a. O. S. 18, 14. Polotsky ergänzt *παρατηρήσεις*. Im Anschluß an syrische Texte ist aber *παρασκευή* zu ergänzen.

[22] Polotsky a. a. O. S. 41, 24.

[23] Polotsky a. a. O. S. 45, 20; 50, 16 u. ö.

[24] Augustin, Contra Ep. Fund. 25 (ebd. Zycha S. 224).

[25] Augustin, ebd. 28 (ebd. Zycha S. 228).

[26] F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme I: La Cosmogonie Manichéenne, Bruxelles 1908, S. 11—12. Im folgenden „Cumont" zitiert.

[27] Zur Memoria apostolorum vgl. Alfaric a. a. O. S. 176.

[28] CSEL XVIII 154; PL 42, 667.

[29] Alfaric a. a. O. S. 176/177.

[30] Jerus. Rosch Haschanah II 4; Pessikta Buber 3b; Canticum Rabba 3, 11. Zitiert nach Encyclopaedia Judaica VI 640.

Man wird an Engel denken müssen, die im zeitgenössischen Aberglauben eine besondere Rolle spielten. Die Aachener Synode von 789 mußte die Verehrung „unbekannter Engel" ausdrücklich verbieten[31]. Mit dem manichäischen Fundamentum haben die beiden Namen nichts zu tun.

Qui primus ex ore dei processit? Fecit deus cogitatum, fecit deus verbum, deus dixit: fiat lux, et facta est lux (Gen 1, 3). *efficit deus verbo.*

verbum P.

Der ganze Abschnitt *Angeli ex aqua ... efficit deus verbo* wirkt wie ein Einschub in die Epistula Fundamenti bzw. wie eine Glosse zur Frage des Patticius: *utrum (Adam et Eva) verbo sint idem prolati, an progeniti ex corpore*[32]. Die entsprechende Partie des Fundamentum ist in unserem Text bis zur Unkenntlichkeit verkürzt. Nach der Schilderung der beiden Reiche und ihrer Fürsten folgt der Aufstand des Reiches der Finsternis gegen das Lichtreich. Der „Vater der Größe" überlegt bei sich, daß er dem Dämonenheer keine Kräfte entgegenzustellen hat. Er muß Wesen schaffen, die diesen Kampf auf sich nehmen können. „Le Père de la Grandeur évoqua la Mère de Vie, la Mère de Vie évoqua l'Homme primitif"[33]. Diesen aktiven évoquer entspricht unser passives *procedere*. Dieses *procedere* finden wir auch gleich in der lateinischen Übersetzung der Acta Archelai: Der Vater hätte den Kampf nicht bestehen können, *nisi ... misisset alteram virtutem, quae processerat ex se, quae dicitur spiritus vivens ...*[34]. Der Satz: *fecit deus cogitatum, fecit deus verbum*, bringt die Antwort auf die vorhergehende Frage. Das évoquer, *προβάλλειν* ist hier mit *facere* wiedergegeben; Gottes Wort ist eben Tat[35]. Der manichäische Mythos ist an dieser Stelle stark verkürzt. Der Urmensch „évoqua ses cinq fils, comme un homme qui revêt une armure pour le combat"[36]. Acta Archelai 7: „und sie (die Mutter des Lebens) habe den Urmenschen hervorgebracht, und der Urmensch habe die fünf Elemente (hervorgebracht)"[37]. „Diese sind aber Wind, Licht, Wasser, Feuer und Materie. Und diese habe er sich als Kriegsrüstung angezogen und sei hinuntergestiegen und habe mit der Finsternis gekämpft"[38]. *cogitatum — verbum* müssen in der Reihe dieser Elemente gesucht werden. Man beachte, daß sie im System Manis zugleich Schöpfungen und Wohnungen des Vaters der Größe sind. Theodor bar Khôni bringt uns die Überlieferung: „En dehors du Père se trouvent ses cinq demeures, l'intelligence, la raison, la pensée, la réflexion, la volonté"[39]. Der Bearbeiter des Prager Textes will zwei Dinge herausstellen: Gott hat durch sein Wort erschaffen; das Erschaffene ist — wie der ganze Zusammenhang zeigt — die Engelwelt. Auf dasselbe manichäische Dogma mag Priscillian zurückgehen, wenn er schreibt: *Cum enim verbum divinae virtutis apparuit dicens: fiat lux, universa quae erant intenebrata patuerunt et nocte vesperis ab splendore lucis divisa, singulis quibusque rebus in locum dispositi ordinis segregatis, terra solidata*

[31] C. J. von Hefele, Conciliengeschichte III. Freiburg 1877. S. 666.

[32] Augustin, Contra Ep. Fund. 12 (ed. Zycha S. 208).

[33] Cumont a. a. O. S. 14. — Vgl. Augustin, De natura boni 42 (ed. Zycha S. 877).

[34] Hegemonius, Acta Archelai (ed. Beeson S. 10). — Vgl. Irenäus, Contra haeres. I 30, 1ff.

[35] Slav. Henoch 33, 4:

Kein Ratgeber war dabei,
Ich bin ewig
Und nicht mit Händen geschaffen,
Mein Gedanke ist mein Berater,
Und mein Wort ist Tat."

[36] Cumont a. a. O. S. 16.

[37] Cumont a. a. O. S. 16.

[38] Acta Archelai 7 (ed. Beeson S. 10).

[39] Cumont a. a. O. S. 8/9.

d ...[40]. — Man kann nicht auf Laktanz, Div. Institut. II 9 verweisen, wo von den zwei Söhnen die Rede ist, die Gott vor der Schöpfung gezeugt habe. Nach Laktanz ist der Logos der erste, der Satan der zweite, jüngere und geringere. Nach unserem ist Satanael als *primus* erschaffen[41].

Appellavit lucem diem et tenebras noctem (Gen 1, 5). *hoc est autem diabulus et angeli eius, quia ipsi a tenebris incipiunt et ad tenebras revertuntur.*

incipiuntur P. — *ad tenebris* P. — Statt *ipsi* wohl *ipse* geschrieben P.

Das Reich der Finsternis tritt nun ganz in den Vordergrund. Nach der Erschaffung des Urmenschen und seiner Bewaffnung folgt der Kampf der zwei Reiche. Die Partie klingt biblisch, ist es aber keineswegs. *appellare* ist wieder „erschaffen", *προβάλλειν*. Aus dem Teufel, dem Fürsten der Finsternis, gehen seine „Engel" hervor; sie kommen auch aus der Finsternis, sind also nicht von Gott geschaffen und abgefallen. Die Rückkehr in die Finsternis gehört zum manichäischen Dogma. Von ihr wurde im Schlußabschnitt der Epistula Fundamenti geredet, wie die chinesische Überlieferung zeigt: „Dans le Moment postérieur (= *finis*), l'instruction et la conversion sont achevées. Le vrai et le faux sont retournés chacun à sa racine. La Lumière, de son côté, est retournée à la grande Lumière; l'Obscurité, de son côté, est retournée à l'Obscurité amassée..."[42]. Ausdeutungen dieser Vorstellung finden sich in den Priscilliana: „*ut ex te uno venientibus nobis unum profectum et revertentibus ad te unum aditum et ortum fili in te orientis aperires*"[43]. „*revertentibus nobis ad genus nostrum*"[44].

Ab initio unus dies fuit. Quando erat mane? ubi recedebat vespere, et quando vespere? ubi recedebat mane.

Gen 1, 5 steckt offenbar hinter dieser Aussage: *...factumque est vespere et mane, dies unus.* In der Überlieferung des Fundamentum kann ich diesen Text nicht nachweisen. Daß es sich um einen manichäischen Lehrpunkt handelt, läßt uns Augustinus eben noch erkennen: *Et hic calumniantur Manichaei, dum putant ita dictum esse, quasi a vespera dies coeperit. Non intellegunt operationem illam qua lux facta est, et divisum est inter lucem et tenebras, et vocata est lux dies, et tenebrae nox*[45].

Mane erat quando angeli in claritate creaturas prospexerunt. vespere erat quando in semetipsos respexerunt. mane dicit: angeli boni cum domino steterunt. vespere dicit: angeli mali a deo discesserunt, quia data est angelis sapientia et hominibus stultitia.

in semetipsis P — *angelus mali* P — *et omnibus* (statt *hominibus*) P — Von *angeli*) *boni* ist nur *bo* erhalten; die Silbe *ni* und nachher *mali* sind verloren, da eine Ecke des Blattes abgerissen ist. Auf dem fehlenden Raum hätten mehr Buchstaben Platz, als diese Ergänzungen erfordern.

Mit dem *dicit* werden wohl Zitate eingeführt, deren Herkunft aber nicht zu ermitteln ist. Mit diesen rätselhaften Sätzen wird der Kampf der zwei Reiche erledigt. Der Urmensch beginnt den Kampf mit dem Reich der Finsternis. Der Sieg fällt der Teufelswelt zu. Lassen wir nun wieder Theodor bar Khôni berichten: „Alors l'Homme primitif se donna lui-même comme aliment avec ses cinq fils aux cinq fils des Ténèbres ... Lorsque les fils des Ténèbres les eurent

[40] Priscillian, tract. V 86 (ed. Schepss S. 65).
[41] Laktanz, Div. Institut. II 9. — Vgl. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 154.
[42] Alfaric a. a. O. S. 67. Zur Hellenisierung der orientalischen Grundschicht des Manichäismus vgl. Cumont a. a. O. S. 10.
[43] Priscillian, Benedictio super fideles (ed. Schepss S. 103).
[44] Priscillian, tract. VI 106 (ed. Schepss S. 78, 25).
[45] Augustin, De Genesi contra Manichaeos I 10 (PL 34, 180—181).

mangés, l'intelligence fut enlevée aux cinq dieux resplendissants, et ils devinrent, par le fait du poison des fils des Ténèbres, semblables à un homme mordu par un chien enragé ou par un serpent"[46]. Aus dieser Vermischung der Lichtelemente mit den Dämonen der Finsternis sei eben die Welt geworden: *de commixta utraque natura, id est boni et mali, mundus est fabricatus*[47]. Der Urmensch und seine Lichtwesen waren am Morgen noch beim Herrn des Lichtreiches; am Abend waren sie der *stultitia* des Reiches der Finsternis verfallen. Daß Mani dies gelehrt hat, erkennen wir auch aus dem Bericht, den Severus von Antiochien in der Homilie 123 vom Fundamentum gibt: „Et il crée tout à coup un ennemi coéternel, ayant des fruits de même nature et qui ont poussé avec lui: les troupes des démons et des armées adverses. A ces fruits qui sont stupides et sots par nature n'a-t-il pas donné... le désir de la Lumière supérieur?"[48] Eine weitere Bestätigung erhalten wir in der chinesischen Überlieferung: „Dans le Moment antérieur (= *initium*) il n'y a pas encore les cieux et les terres, il existe seulement à part l'une de l'autre, la Lumière et l'Obscurité. La nature de la Lumière est la sagesse, la nature de l'Obscurité est la sotisse..."[49].

IIIIor creaturas fecit deus omnipotens ex nihilo, hoc est caelum et terram, angelum et animam; reliquae vero creaturae ex ipsis procedunt.

caelum et terra, angelus et anima P. — *reliquas vera creaturas ex ipsi procedunt* P.

Diese Aussage gehört in die zweite Schöpfung der manichäischen Kosmogonie, aus der gewöhnlich auch fünf Wesen hervorgehen. Bei Theodor bar Khôni lautet der Bericht: „Il fit sortir de son intelligence l'Ornement de Splendeur, de sa raison le grand Roi d'honneur, de sa pensée Adamas-Lumière, de sa réflexion le Roi de gloire et de sa volonté le Porteur"[50]. Auch Augustinus kennt diese Emanationsreihe[51]. Unser Text kennt aber nur vier *creaturae*! Diese Tradition scheint in den Acta Archelai vorzuliegen: „Dann schuf der Lebensgeist die Welt, und er zog noch drei andere Mächte an..."[52]. Wie bei der ersten Schöpfung sind die Erzeugnisse zugleich Kreaturen und Wohnungen. Unser Verfasser scheint einer Tradition zu folgen, die die Vierzahl liebte: 4 Kreaturen, 4 Paradiesesflüsse, 4 Winde, 4 Himmelsrichtungen, 4 Sterne, 4 Buchstaben des Namens Adam[53]. Die zweite griechische Abschwörformel für Manichäer bezeichnet den Himmelsgott der Manichäer als *τὸν τετραπρόσωπον πατέρα τοῦ μεγέθους*[54]. Die vier Geschöpfe des Prager Textes stellen freilich eine wunderliche Reihe dar. In den Acta Archelai bringt der Lebensgeist zuerst die Welt hervor, dann die *luminaria, quae sunt reliquiae animae*, dann die Erde, schließlich den *Homoforus*[55]. Den Engeln unseres Textes entsprechen die Lichtmächte der manichäischen ersten Schöpfung. Mit der *anima* ist wohl der Urmensch gemeint, der von den Manichäern gelegentlich als „Seele" oder „Weltseele" bezeichnet wird[56]. Die Wesen, aus denen die übrigen Geschöpfe hervorgehen, sind die Dämonen, von denen schließlich auch Adam und Eva erschaffen werden[57].

[46] Cumont a. a. O. S. 18.
[47] Vgl. Augustin, Contra Faustum XIII 18 (ed. Zycha S. 400, 3).
[48] Cumont a. a. O. S. 138–139.
[49] Alfaric a. a. O. S. 66.
[50] Cumont a. a. O. S. 22.
[51] Augustin, Contra Faustum XV 6 (ed. Zycha 428, 9ff).
[52] Acta Archelai 8 (ed. Beeson S. 11).
[53] Zur Vierzahl in der Gnosis vgl. Cumont a. a. O. S. 8. 13; W. Bousset, Hauptprobleme S. 339.
[54] Text: PG I, 1461. Vgl. dazu Alfaric a. a. O. I S. 119–120.
[55] Acta Archelai 8.
[56] W. Bousset, Hauptprobleme S. 178–179.
[57] Acta Archelai 8 (ed. Beeson S. 12). Dazu Bousset, Hauptprobleme S. 48–49.

Dixit deus: fiat lux et facta est lux (Gen 1, 3), *angelica natura. Prima die angeli facti sunt. Secunda die factum est caelum et terra. Tertia die segregavit aquas ab arida. Quarta die facta sunt luminaria in caelis id est sol et luna et stellae. Quinta die facta sunt volatilia caeli et pisces maris. Sexta die facta sunt omnia quadrupedia de terra. Et consilio trinitatis factus est homo de limo terrae ad imaginem dei.*

caelum et terram P. — *angeli facta sunt* P. — *luna et stellis* P. — *quadropedia* P. — *consilium* P.

Diese Partie ist ein katholischer Einschub in das Fundamentum, der sich im ganzen an die Genesis anschließt. Auch die Erschaffung der Engelwelt am ersten Tag wird bekanntlich oft von Kirchenvätern erörtert. Mani lehnte das Alte Testament ab und konnte daher das Sechstagewerk nicht in der obigen Form darstellen. Aber auch durch diesen Bericht schimmert die manichäische Kosmogonie noch durch. Die *prima dies* entspricht der ersten Schöpfung der Manichäer, die *secunda dies* deren zweiter Schöpfung. Echt manichäisch ist der Satz über die Erschaffung des Menschen, die im Fundamentum auf die Erschaffung der Pflanzen- und Tierwelt folgt. Der Bericht ist in einen obszönen Mythos eingehüllt, den Theodor bar Khôni, Augustinus und andere kennen[58]. Auch Priscillian kennt das Dämonenpaar Saclas und Nebroel, aus dem der erste Mensch hervorgeht[59]. Hinter der Trinität verbirgt sich natürlich die gnostische Trinität[60]. Ad *imaginem dei* wird in den Kephalaia so erklärt, daß der Dämon den Adam wohl nach einer Ähnlichkeit, aber nicht nach der Größe und Majestät Gottes erschaffen konnte[61].

Perfecti sunt caeli et terra et omnis ornatus eorum (Gen 2, 1). *Et complevitque deus die septimo opus suum quod fecerat et requievit* (Gen 2, 2) ** *pausandum et sanctificavit illum.*

requievit eum et pausandum et sanctificavit illum P, *requievit ab eo et pausavit illum et sanctificavit illum* PB. Hier ist die Vorlage vom Bearbeiter so zusammengezogen, daß der Text unverständlich wurde. Die Änderung der Beuroner Herausgeber befriedigt nicht. Die Vorlage für *eum et pausandum* sagte sehr wahrscheinlich: „und er bestimmte den Sabbat als Ruhetag".

Diese Partie gehört noch zum biblischen Schöpfungsbericht. Von Interesse ist nur der leider verstümmelte Schluß. Mani scheint für den Sabbat nicht viel übrig gehabt zu haben. Nach seiner Homilie vom „Großen Krieg" ist der Sabbat von der πλάνη eingesetzt[62]. Acta Archelai 35 geben die Richter dem Mani eine umfangreiche Belehrung über den Sabbat, deren Schluß lautet: *Ita ergo etiam unumquemque nostrum, sicut ipse deus est, indesinenter huic operi legislator vult esse devinctum et a saecularibus iubet protinus conquiescere et omnino nullum opus operare mundanum, et hoc appellatur sabbatum*[63]. Damit verwandt ist die Mahnung zur Sabbatruhe in den Würzburger Priscilliana: *... hominem ad imaginem et similitudinem suam deus fecit acceptoque limo terreni habitaculi nostrum corpus animavit, ut domino rerum omnium homine praeposito in eo sabbatum id est requiem suam poneret... et homo ministerio saeculi usus ... haberet in se testimonium imaginis et similitudinis dei et clarificatus in corpore templum fieret domini, ut sabbatizato in omnibus mundo requiem, quam in se deo promiserat, praesentaret*[64]. Schade, daß die Stelle im Prager Text verderbt ist!

[58] Cumont a. a. O. S. 42–46. Bousset a. a. O. S. 46–50.
[59] Priscillian, tract. I (ed. Schepss S. 17 und 21).
[60] Cumont a. a. O. S. 15 Anm. 1.
[61] Kephalaia I Kap. 45, 12–29 (S. 133–135).
[62] Polotsky a. a. O. S. 11, 3.
[63] Acta Archelai 35 (ed. Beeson S. 49).
[64] Priscillian, tract. V 87 (ed. Schepss S. 65–66).

Et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad inrigandum paradysum, qui inde videtur in quattuor capita (Gen. 2, 10). *Quomodo vocantur? unus Fison, ipse est qui circuit omnem terram. secundus Gion, ipse est qui circuit omnem terram Ethyopiam. tertius Tygris, ipse vadit contra Assirios. quartus, ipse est Eufrates.*

voluntatis P. — *adi regnu* P (— *ad inrigandum*). — *videtur* P, *dividitur* PB. — *capite* P. — *quem modo* P. — *ettypia* P. — *tercius* P. — *asirios* P. — *eufratis* P.

Die manichäische Bedeutung des Abschnittes über die Paradiesesflüsse bleibt ungewiß. Es ist möglich, daß sie in den Zusammenhang des Fundamentum gehören. Acta Archelai 11 gibt Mani seine Erklärung des Paradieses. Hier ist wohl von den Bäumen, aber nicht von den Flüssen die Rede. Dann folgt eine Darlegung über die Geister der Finsternis. Daran wird in Kapitel 12 die Erschaffung von Adam und Eva angeschlossen. Der Prager Text scheint diesem Aufbau zu folgen, wie wir im folgenden sehen. Wenn wir von den Kephalaia aus auf die Epistula Fundamenti schließen dürfen, wurden die Paradiesesflüsse von den bösen Dämonen zum Schaden der Menschen mißbraucht. In diesem Sinne wird dort die Überschwemmung des Tigris ausführlich erklärt[65]. Da diese Flüsse in der übrigen Gnosis eine so bedeutende Rolle spielen, wäre es merkwürdig, wenn Mani sie nicht in sein System aufgenommen hätte. In der genannten Stelle der Kephalaia verweist er übrigens auf eine Erklärung „im Großen Evangelium"[66]. — Nach unserer Handschrift geht der Paradiesesfluß *de loco voluntatis* hervor. Wahrscheinlich ist *voluntatis* eine Verschreibung für *voluptatis*. Es kann aber auch eine manichäische Vorstellung dahinter verborgen sein. Nach der Darstellung bei Theodor bar Khôni geht in der weiten Schöpfung der Omophorus, der die Welt auf seinen Schultern trägt, aus dem Willen des Vaters hervor[67]. Auf einer bildlichen Darstellung, die Cumont a. a. O. S. 70 wiedergibt, ist diese Atlasfigur von einem Strom umgeben. Dieser Strom scheint also zur Gestalt des Omophoros zu gehören. Daher kann in *loco voluntatis* eine Vermengung biblischer und babylonischer Vorstellungen vorliegen. Dies ist eine Vermutung, für die ich ausreichende Belege nicht beibringen kann. Daß der Bearbeiter unseres Textes kombiniert hat und mit seinen Vorlagen nicht recht fertig geworden ist, zeigen gerade die nächsten Zeilen.

Et de abysso factus est primus Satanahel, et ab ipso et de quattuor ventis et de IIIIor angulis caeli postea Adam et Eva.

P: *et de ab ipso et de quattuor ventus et de IIIIor angolis* (korr. aus *angelus*) *caeli factus est primus Satanahel, post Adam et Eva.* Die Herausgeber haben erkannt, daß eine Umstellung nötig ist (S. 187*).

Den Zusammenhang gibt uns das schon erwähnte 12. Kapitel der Acta Archelai: *De Adam vero quomodo creatus sit, ita dicit, quia qui dicit: Venite, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et secundum eam quam vidimus formam, princeps est, qui haec dicit ad collegas suos principes, id est: Venite, date mihi de lumine quod accepimus, et faciamus secundum nostram, qui principes sumus, formam et secundum eam quam vidimus quod est primus homo; et ita hominem creaverunt. Evam quoque similiter fecerunt, dantes ei de concupiscentia sua ad decipiendum Adam, et per haec factum est figmentum mundi per condicionem principis*[68].

[65] Kephalaia I S. 61, 18ff.
[66] Kephalaia S. 153.
[67] Cumont a. a. O. S. 22 und 69ff.
[68] Acta Archelai 12.

Dieser Fürst der Finsternis ist eben der Satanahel des Prager Textes. In den griechischen Texten heißt er gewöhnlich Saclas und ist der „Fürst der Unzucht"[69]. Der Ambrosiaster weiß von ihm mancherlei. ... *Moyses deo se inspirante ostendit quae esset ratio mundi*[70]. *quibusdam enim videbatur initium non habere; aliis initium quidem habere, sed ab angelis quibusdam fabricatus esse; nonnullis vero actus similiter, sed a Sacla quodam, qui esset deus potestatis adversae*...[71]. ... *omnem veritiam Aegyptiacam, quae Saclam quendam mundum istum adserit per malos angelos condidisse, hunc quoque principem mundi videri, id est Satanan — quam sententiam Marcion secutus ruit in mortem. nam et Manichaei ab eodem Sacla hominem dicunt factum, licet de alieno, hominem vero ab adversario creatum, ut a domo alterius alter posuerit dominum — oportuit ergo Moysen, ut errorem eum proderet et auferret, manifestare mundi et hominis fabricati deum esse auctorem*[72]. Daß Saclas der Vater des Adam sei, berichtet auch Augustinus (De haeres. 46).

Der Fürst der Finsternis heißt im Prager Text Satanahel, nicht Saclas. In dem zuletzt gegebenen Zitat aus dem Ambrosiaster heißt es: *et Manichaei ab eodem Sacla hominem dicunt factum.* So lesen die Handschriften PMCFB. Cod. G, eine Handschrift des 8. Jahrh., die aus St. Maximin in Trier stammt, hat *satanan.* Cod. A, eine Reichenauer Handschrift des 8. Jh., *satan.* Also auch in der Überlieferung des Ambrosiaster ist der unchristliche Saclas durch den wohlbekannten Satan ersetzt worden. Die Würzburger Priscilliana haben allerdings die Namen Saclas und Nebroel beibehalten[73].

Die Erschaffung von Adam und Eva wird entsprechend dem Aufbau des Fundamentum hier berichtet. Nur erwähnen die erhaltenen Zitate des Originals die vier Winde und die vier Winkel des Himmels nicht. Der Bearbeiter des Prager Textes hat diese Weisheit sicher in seiner Vorlage gefunden. Mani scheint so etwas gelehrt zu haben. In den Kephalaia lesen wir: „Er und seine Paargenossin Eva sind Wohnung und Haus für die Tierkreiszeichen und die Sterne und die Monate, die Tage und die Jahre geworden. Denn das Siegel der ganzen Welt ist auf Adam gesiegelt"[74]. Man denke daran, daß die hervorgebrachten Wesen bei den Manichäern immer zugleich Geschöpfe und Wohnungen sind. Genaueres ist aber den manichäischen Fragmenten nicht zu entnehmen. Einiges Material bietet die übrige Gnosis. Ps.-Ignatius, Ad Heronem 4, 2: „Weder der Mann ohne die Frau, noch die Frau ohne den Mann (kann Kinder hervorbringen), außer bei den Ureltern. Denn der Leib des Adam (wurde) aus den vier Elementen (gebildet), der der Eva aber aus der Rippe Adams"[75]. Nach slav. Henoch 30 ist Adam eine Zusammenfassung aller Elemente. Rabbi Elieser, Pirke 11: Gott habe bei der Erschaffung des ersten Menschen Staub von allen vier Enden der Welt genommen[76]. Diese Hinweise zeigen zur Genüge, daß die Aussage über die Erschaffung von Adam und Eva aus gnostischer bzw. manichäischer Umgebung kommt.

Quomodo constitutum est nomen Adam? IIIIor stellis, et ubi sunt stellae? in quattuor angulis caeli, quomodo nominantur? Arctus Dysis Anathole Mesembria.

[69] PG I, 1464.

[70] *ratio mundi = finis saeculi* in unserer Überschrift.

[71] Liber quaestionum 106, 1 (CSEL 50, 235).

[72] Ebd. III 1 (CSEL 50, 21). Zur Abhängigkeit Priscillians vom Ambrosiaster vgl. Hugo Koch, Der Ambrosiaster und zeitgenössische Schriftsteller: Zeitschrift für Kirchengeschichte 47 (1928) 1–10; über Priscillian S. 2–8. Über Saclas in den Kephalaia vgl. besonders Kap. 46 (S. 137–144).

[73] Priscillian (ed. Schepss S. 19, 3; 17, 29; 28, 6).

[74] Kephalaia I S. 64, 23–26.

[75] F. X. Funk, Patres Apostolici II, Tübingen 1901, S. 176.

[76] Vgl. W. Bousset, Hauptprobleme S. 198.

constitutus P. — *stellas* P. — *angulus* P. — *artus duxie anatholi misimbria* P.

Diese Spekulation über den Namen Adam will nicht in den Zusammenhang des Fundamentum passen. Sie bringt nichts Neues; die vier Sterne sind wieder die vier Himmelsrichtungen. Gewiß spielen die Sterne bei Mani eine große Rolle. An der entsprechenden Stelle des Fundamentum werden Sonne und Mond erwähnt. Sie sind das Schiff, auf dem die aus der Materie befreiten Lichtelemente ins Lichtreich zurückkehren. Die zwei Sterne haben also eine verständliche Funktion. Was die Namensspekulation unseres Textes zur Rückkehr ins Lichtreich beitragen soll, ist nicht ersichtlich. Sie wird aus fremder Umgebung hier eingeschoben sein. Sie ist Juden und Christen bekannt. Oracula Sibyllina III 24—26[77]: „. . . er selbst, Gott ist's, der gebildet den vierbuchstabigen Adam, den erstgeschaffenen Menschen, der seinen Namen erfüllet, den Osten und Westen, den Süden und Norden."

Sex etates mundi. prima etas mundi ab Adam usque ad Noe. S. . . .

etates korr. aus *etas* P. — Mit dem *S* hat der Schreiber abgebrochen, obgleich noch reichlich Platz vorhanden war.

Daß die sechs Weltalter im Fundamentum einen Platz hatten, kann nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden. Die christlichen und die heidnischen Autoren, aus deren Berichten wir diese Schrift kennen, wissen nichts davon. Die Siebenzahl war bei den Manichäern sehr beliebt. Sie kannten sieben große Schriften ihres Meisters. Sie verehrten die sieben Planeten als Beherrscher der sieben Wochentage. Sie sprachen von sieben höheren Geistern und sieben Elementen. Die „Auserwählten" mußten täglich sieben Gebete verrichten. Sie lehrten und übten sieben Arten von Almosen[78]. Sie lehrten die Entstehung der Welt in einem Sechstagewerk, dem der siebente Tag als Endzustand folgte. Sie sprachen von der *perfecta septimana* im Menschenleben[79]. So ist es gut möglich, daß sie auch die sechs bzw. sieben Weltalter, die große Weltwoche, kannten. Sie passen jedenfalls in die Vorstellungen der Manichäer, auch wenn sie vielleicht erst nachträglich in das Fundamentum eingefügt wurden.

Überschauen wir den Prager Text noch einmal, so erscheint er uns als Einheit. Der Bearbeiter hat das manichäische Fundamentum und den biblischen Schöpfungsbericht kombiniert. Genauer gesagt hat er das Fundamentum „gereinigt" und aus dem Genesisbericht ergänzt. An vielen Einzelheiten konnten wir dies erkennen. Größeren Wert lege ich auf den Aufbau des manichäischen Originals, der im ganzen Ablauf des Prager Textes erkennbar ist. Dieser zeigt uns eine abendländische Form der manichäischen Grundschrift; das allzu Bizarre ist arg beschnitten. Der verbleibende Rest erhält durch die Angleichung an den Genesisbericht einen „katholischen" Charakter. Solche Texte können uns verständlich machen, wie der Manichäismus bis in das Mittelalter hinein fortleben konnte.

Ein fremdes Element im Ganzen scheint die Partie über den Sonntag zu sein. Sie kann weder aus dem Fundamentum, noch aus der Genesis stammen. Wohl konnte ein Lobpreis des Sonntags an manichäische Lehren anknüpfen, wie wir gesehen haben. Aber die *benedictio diei dominicae* des Prager Textes ist völlig katholisch und durchbricht den Rahmen des Schöpfungsberichtes. Der Bearbeiter hat wohl mit dieser Einfügung eine besondere Absicht gehabt. Wollte er die Sabbat- oder Sonntagsruhe einschärfen? Leider ist die Stelle über die Sabbatruhe so verderbt, daß sie kein sicheres Urteil mehr zuläßt. Man wird an einen

[77] Orac. Sibyll. III 26, ed. Geffcken S. 48, wo die weiteren Belegstellen angegeben sind. Übersetzung von A. Kurfess, Sibyllinische Weissagungen S. 73. — Zur gnostischen Deutung der vier Sterne als Weltenherrscher vgl. Bousset, Hauptprobleme S. 339.

[78] Alfaric a. a. O. II S. 15/16.

[79] Priscillian, tract. V 90 (ed. Schepss S. 67—68).

ermo des uns sonst unbekannten Eusebius von Alexandrien erinnert, der im Jahrhundert im offiziellen „Liber sermonum" der Kirche von Toledo stand, er viel früher entstanden sein muß. Hier lesen wir: *Dies haec et mundi est itium et resurrectionis domini sacramentum et exordium hebdomadis*[80]. Dieser tz könnte geradezu als Inhaltsangabe für den Prager Text verwendet werden, enn wir unter der *hebdomada* die Weltenwoche verstehen. Wahrscheinlich ollte der Bearbeiter unseres Textes mit seiner Schilderung des „ersten Tages" ch einen Beitrag zur Verherrlichung des Sonntages liefern. Vermutlich ist r Text aus demselben Grunde in die Prager Handschrift aufgenommen worden. ine ähnliche Sonntagspredigt ist in den Reichenauer Priscilliana erhalten. ach einer allgemeinen Mahnung, Gott zu ehren und um die ewige Seligkeit sorgt zu sein, folgt eine lange Liste von Sonntagsbenediktionen: *Karissimi tres, scitis quod dei iussione factum est celum et terram, sol et luna, stelle et mare abyssi, montes et colles et omnia elimenta huius mundi, pecora et serpentes, nis et draconis, homo de terra.* Mit dem nun folgenden *vinum de aqua* geht der ediger auf die Heilstaten Christi über, unter denen aber die Auferstehung cht mehr genannt wird. Dann schließt sich eine lange Mahnung, die Sünde zu eiden und Tugend zu üben, an (Zeile 8—43). Die Predigt endet mit dem Hin- is auf das Weltgericht, das an einem Sonntag kommen wird: *Prima die sabbato x et grando veniet super omnem terram cum tonitrua magna...*[81]. Ich halte es r wahrscheinlich, daß der Text im Prager Sakramentar eine ähnliche „Sonn- gspredigt" darstellen soll.

Doch wer ist der Verfasser unseres Textes? Dürfen wir ihn Priscillian zu- reiben? Manches spricht für ihn. Alle seine Gegner sind sich darin einig: *nichaeus est*! Gewiß hat sich Priscillian gegen diesen Vorwurf gewehrt und ani und seine Lehre feierlich verurteilt[82]. Der Vorwurf des Manichäismus kann n nicht erspart werden und wird seinen Grundirrtum treffen. Er hat das Recht, okryphe Schriften zu benützen, nach einer „Reinigung" wie die Heilige hrift zu benützen, in Anspruch genommen und energisch verteidigt. Gerade ser Text gäbe ein interessantes Beispiel, wie er sich diese Reinigung dachte, nn wir ihn mit Sicherheit Priscillian zuschreiben dürften. Zudem ist auf die rurteilung Manis durch Priscillian kein großes Gewicht zu legen. Denn auch s andere, so oft ausgesprochene Urteil seiner Gegner wird stimmen, daß er r verlogenste aller Häretiker sei. Bekanntlich haben die Priscillianisten die ge im Interesse der Religion verteidigt[83]. Der Abschnitt im Prager Text *nis primus ex ore dei processit ... efficit deus verbo*" scheint bewußt zwei- utig gehalten zu sein. Man kann diese Sätze zur Not im Sinne von Jo 1, 10 rstehen. Aber nach canon 3 der Synode von Braga kann Priscillian nicht ehrt haben, daß Gott die Welt durch den Logos erschaffen hat (Denz. 233). ß die Sätze manichäisch zu verstehen sind, zeigt die Polemik Augustins[84]; ß Priscillian sie im manichäischen Sinn verstanden hat, beweisen Prudentius[85] d die Antipriscilliana[86]. Jedenfalls spricht diese Zweideutigkeit für die Priscil- nisten.

[80] G. Morin, Une ancienne adaptation latine d'un sermon attribué à Eusèbe d'Alexan- e: Revue Bénéd. 24 (1907) S. 530—536.
[81] D. de Bruyne, Fragments retrouvés d'Apocryphes Priscillianistes: Revue Bénéd. (1907) 318—335; der erwähnte Text S. 324—325.
[82] Priscillian (ed. Schepss S. 22 und 40).
[83] Die religiöse Notlüge verteidigte Dictinius von Astorga in der „Libra". Dagegen neb Augustin „Contra mendacium".
[84] Augustin, De Genesi contra Manichaeos I 2 (PL 34, 174).
[85] Prudentius, Cathemerinon XI 17ff.
[86] K. Künstle, Antipriscilliana, Freiburg 1905, S. 88.

Die Teufel- und Dämonenlehre unseres Traktates entspricht genau der Lehre, die in canon 7 von Braga verurteilt wird (Denz. 237). Wiederum müssen wir eine Zweideutigkeit feststellen. Wohl heißt es, die Engel sind *facti, plasmati*. Aber dieses *facere* ist — wie wir oben gesehen haben — ein gnostisches „Sprechen". Daß Adam und Eva vom Satan erschaffen seien, hat Priscillian nach den canones 8, 12, 13 von Braga ebenfalls gelehrt (Denz. 238, 242, 243).

So sprechen viele Gründe dafür, in Priscillian den Verfasser des Prager Textes zu sehen. Aber diese Gründe reichen doch nicht aus. Wir haben wohl viel Vergleichsmaterial aus den Würzburger Traktaten beibringen können. Aber diese Traktate gehören in den Kreis der Anhänger Priscillians und stammen nicht von ihm selbst. Daher beweist der Vergleich mit den Würzburger Traktaten und mit den canones von Braga nur, daß der Prager Text aus den Kreisen der Priscillianisten stammt. Aber selbst dieses Urteil kann keine Gewißheit beanspruchen. Bekanntlich hat der Manichäismus im ausgehenden Altertum in verschiedenen Gruppen und Richtungen weitergelebt.

Der Prager Text weckt noch eine andere Erinnerung. Es muß auffallen, daß nur die Engel Uriel und Rafael mit Namen genannt werden. Dahinter steckt wohl ein Aberglaube. In einem Berliner Astrologenkodex ist Uriel der Engel des Montags und Raphael der Engel des Donnerstags[87]. Auch diese Spur führt wieder zu den Priscillianisten (Denz. 240). Sie erinnert aber auch an das Verbot abergläubischer Engelverehrung auf der Aachener Synode von 789[88]. Auf der römischen Synode von 745 wurde der fränkische Bischof Aldebert verurteilt und abgesetzt. In der Anklage ließ Bonifazius eine Selbstbiographie Aldeberts, einen „vom Himmel gefallenen Brief" und ein Gebet des Bischofs vorlegen. Der Schluß dieses Gebetes lautet: *Precor vos et coniuro vos et supplico me ad vos, angelus Uriel, Angelus Raguel, angelus Tubuel, angelus Michael, angelus Adinus, angelus Tubuas, angelus Sabaoc, angelus Simiel*[89]. Das Gebet folgt in seinem Aufbau einem heidnischen Muster. Apollonius von Tyana nennt auch die Engel der einzelnen Tage und fügt dann bei: *Dic appellationes istas post finem orationis, et si petis aliquid a deo consequeris istud; nihil te latebit*[90]. Dahinter steht der antike Glaube an die Tagegötter. Wie im Berliner Kodex ist auch bei Apollonius Uriel der Engel des Montags, Raphael der des Donnerstages. Bei Aldebert scheint Uriel, der am Anfang steht, Engel des Sonntags zu sein. Das ist eine ältere Form. Als unter christlichem Einfluß der Montag zum „ersten Tag" wurde, rückte Uriel auf den Montag, am Sonntag wurde Michael für ihn eingesetzt. Aber die Reihe bei Aldebert ist durcheinander geraten. Scheinbar sind es sogar acht Tagesengel. Tubuel und Tubuas ist jedoch eine Verdoppelung. (Herkunft ist wahrscheinlich feststellbar. In einem Zaubergebet für den Fischfang stehen Tubis und Tubias, der Vater Tobias und der Sohn Tobias, nebeneinander.)[91] Es ist anzunehmen, daß Uriel und Raphael im Prager Text auch in das Kapitel der Tagegötter gehören. Daß Priscillian der Astrologie huldigte, ist bekannt. Den Priscillianisten wird vorgeworfen, daß sie den Sonntag der Sonne und den Montag dem Monde durch Fasten weihten[92]. Gegen diesen Vorwurf wehrt sich der Würzburger Traktat I[93]. Aber der Vorwurf wird doch berechtigt gewesen

[87] F. Boll, Catalogus codicum astrologorum graecorum VII. Codices germanici Brüssel 1908, S. 179, 15ff.

[88] Hefele, Conciliengeschichte III S. 666.

[89] Hefele a. a. O. S. 538—539.

[90] Apotelesmata Apollonii Tyanensis: Patrologia Syriaca II 1372—1392, unser Zitat S. 1384.

[91] Angelicus M. Kropp O. P., Ausgewählte koptische Zaubertexte I, Brüssel 1930, S. 32.

[92] Leo d. Gr., Ep. 15, 4 (PL 54, 682). Dieser Brief ist zwar unecht; der Vorwurf steht aber auch Ep. 42, 5 (PL 54, 279).

[93] Priscillian, tract. I (ed. Schepss S. 14).

ein. Cäsarius von Arles wendet sich scharf gegen Leute, die am Donnerstag nicht arbeiten, d. h. den *dies Jovis* als Ruhetag begehen[94]. Von einem Sonderbrauch der Priscillianisten berichtet canon 16 der zweiten Synode von Braga[95]. Da kann es uns nicht wundern, daß die Engel des Montags und des Donnerstags besonders verehrt wurden und deswegen wohl auch im Prager Text eigens genannt werden.

[94] Cäsarius von Arles, Sermo 130 und die zweifelhaften Sermones 265 und 266.
[95] Hefele, Conciliengeschichte III S. 17–18.

WAR DIE ALTCHRISTLICHE OSTERVIGIL EINE UNUNTERBROCHENE FEIER?

Von Herbert Vorgrimler, z. Zt. Innsbruck

Über Art und Sinn der altchristlichen Osternachtfeier hat zuletzt Odo Casel die Zeugnisse der ersten Jahrhunderte zusammengetragen, um sie mit dem bis dahin Gesagten zu vergleichen und daraus eigene Schlüsse zu ziehen[1]. Dabei wurde allerdings auf die Befragung der Texte über den Ablauf der Feier, den Zeitpunkt des Fastenabbruchs und den Beginn der Eucharistie weniger Gewicht gelegt. Casel sagt z. B.:

„So ist Pascha die Zeit vom Freitagabend ab, d. h. der Todesstunde des Herrn, bis zum Abbruch des Fastens durch die Eucharistie (diese letztere, insofern sie den Übergang markiert, mit eingeschlossen, obwohl sie als Feier des neuen Lebens schon zur Pentekoste gehört). Das Fasten wird begleitet von Trauern über den Tod des Herrn und die Sündhaftigkeit der Welt, von Gebeten, Gesängen und Lesungen, bis schließlich beim Hahnenschrei am frühen Morgen, also zur Zeit der Auferstehung (oder auch schon etwas vorher), das Fasten und Trauern in die höchste Freude umschlägt, die durch das Mahl unter Dank- und Freudengesängen gekennzeichnet wird. Gipfel und Abschluß der Osternacht ist demnach die Eucharistie, außerdem wird die feierliche Taufe gespendet" usw.[2].

Die Praxis des liturgischen Lebens und vor allem die Neuordnung der Osterliturgie machen es wünschenswert, die gebotenen und darüber hinaus einige neue Texte über den Übergang von der Fasten- zur Festzeit präziser zu befragen. Dabei müssen wir uns allerdings dessen bewußt bleiben, daß sich aus den verschiedenen Nachrichten kein allgemeiner Brauch der Gesamtkirche herauskristallisieren läßt, weil eine zentrale Liturgiegesetzgebung noch fehlte.

Vermutlich haben wir das älteste Zeugnis einer christlichen Osterfeier[3] in der Epistola Apostolorum (2. Jh., vielleicht schon zwischen 130 und 140):

Äthiopischer Text: „Und ihr begeht also das Gedächtnis meines Todes, d. h. das Pascha; dann wird man einen von euch, die ihr bei mir steht, um meines Namens willen ins Gefängnis werfen, und er wird sehr betrübt und traurig sein, weil, während ihr das Pascha feiert, er, der in Gewahrsam ist, es nicht mit euch gefeiert hat. (Der Befreite) wird ... kommen zu euch, um mit euch zu wachen und zu ruhen. Und wenn ihr beim Hahnenschrei meine Agape und mein Gedächtnis vollendet, ... (Die Apostel sagen:) ‚Herr, hast du denn nicht das Trinken des Pascha vollendet? Liegt es uns denn ob, es wiederum zu tun?' Und er sprach zu uns: ‚Ja, eine Notwendigkeit ist es, nämlich bis zu dem Tage, (wo) daß ich vom Vater kommen werde ...' (Die Ankunft wird sein) zwischen Pfingsten und Pascha."

Koptischer Text: „Und ihr gedenkt meines Todes. Wenn nun das Pascha stattfinden wird, dann wird man einen von euch, die ihr bei mir steht, um meines Namens willen ins Gefängnis werfen, und er wird (sein) in Trauer und Sorge, daß ihr (das) Pascha feiert, während er sich im Gefängnis befindet und (fern) von euch ist; denn er wird trauern, daß er nicht das Pascha (mit) euch feierte. Er wird eine Nacht des Wachens mit (euch) zubringen und bei euch bleiben, bis der Hahn kräht. Wenn ihr aber vollendet das Gedächtnis, das da ist für mich, und meine Agape, ... (Die Apostel sagen:) ‚Herr, ist es etwa wiederum eine Notwendigkeit, daß wir den Kelch nehmen und trinken?' Und er sprach zu uns: ‚Ja, eine Notwendigkeit ist es, nämlich bis zu dem Tage, (wo) daß ich vom Vater kommen werde...' (Die Ankunft wird sein) zwischen Pfingsten und dem Fest der Ungesäuerten."[4]

---

[1] O. Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14 (1938) 1—78.

[2] Casel 45.

[3] Casel 4f.

[4] H. Duensing, Epistola Apostolorum (Kleine Texte 152) (1925) 13f.

Wenngleich in der Epistola Apostolorum die Eucharistie immer „Pascha" heißt, so läßt sich doch aus dem letzten Satz unseres Zitates schließen, daß hier die Osterzeit gemeint ist. Schon in diesem frühen Text, der kleinasiatische oder ägyptische Verhältnisse bezeugt, wird deutlich, daß nicht von einem klaren Übergang, einem jähen Umschlag vom Fasten zur Eucharistiefeier die Rede sein kann. In der äthiopischen Version ist nach „um mit euch zu wachen und zu ruhen" eine deutliche Zäsur. Mit einem neuen Satz wird gesagt: „Und wenn ihr beim Hahnenschrei meine Agape und mein Gedächtnis vollendet..." Denselben Einschnitt bietet die koptische Lesart: „Wenn ihr aber vollendet das Gedächtnis, das da ist für mich, und meine Agape..."

Ein mitbestimmendes Element der Vigil ist in der Epistola Apostolorum, wie auch in noch viel jüngeren Zeugnissen, die Parusieerwartung in der Osternacht. Wie wir schon unserem Text entnehmen können, bereitete man sich zunächst durch Wachen auf das Kommen des Herrn vor, das man in nächtlicher Stunde erwartete (vgl. z. B. Mt 24, 43). Gegen Ende des Wartens traf man die Zurüstungen zur Eucharistie (oder begann mancherorts, im Anschluß an die paulinische Tauftheologie, Röm 6, 3f u. a., in dieser Stunde des Gedächtnisses des Todes Christi zu taufen) und hielt (wieder: mindestens in einigen Gegenden) eine Agape ab in der Form, daß eben die Agape der Eucharistie vorausging. Das scheint auch die Reihenfolge der Didache zu sein[5] und ist sicher die der äthiopischen Version der Epistola Apostolorum[6]. Der Zeitpunkt des Hahnenschreis — der Beginn des neuen Tages — brachte nach der mehr oder weniger liturgisch gebundenen Mahlzeit den Beginn der Eucharistie. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß beide Versionen von einem „Vollenden" — nicht nur des Gedächtnisses, sondern auch der Agape — und nicht von einem „Beginnen" sprechen. Über die Stellung der Taufe innerhalb der einzelnen Phasen der Nachtfeier wird später noch zu sprechen sein.

Aus einer Stelle im 18. Kapitel von Tertullians Schrift De oratione[7] lassen sich für unsere Frage einige weitere, mindestens negativ abgrenzende Schlüsse ziehen. Dort heißt es: *die Paschae quo communis et quasi publica ieiunii religio est, merito deponimus osculum, nihil curantes de occultando quod cum omnibus iciamus.* Man braucht nicht unbedingt mit Casel und Dekkers[8] aus dieser Stelle zu schließen, daß das Fasten wegen des Verzichtes auf den Friedenskuß erst durch die Eucharistiefeier abgebrochen wurde, weil der Vigilcharakter bis unmittelbar vor der Kommunion gewahrt worden wäre. Denn die Stelle des Friedenskusses war ursprünglich „eher am Ende des Gebetsgottesdienstes als am Beginn der Opfermesse. Nach altchristlicher Auffassung bildete er die Besiegelung des vorausgegangenen Gebetes."[9] Demnach läßt sich sicher sagen, daß der Buß- (weil Fasten-)charakter der Ostervigil nicht weiter als bis zum Ende des Gebetsgottesdienstes bewiesen werden kann. Genaue Angaben über die Liturgie der Osternacht finden wir bei Tertullian nicht[10], immerhin wissen wir, daß er die Spendung der Taufe als festen Bestandteil der Vigilfeier kennt[11].

Mehr verdanken wir der wichtigsten Quelle zur Kenntnis des kirchlichen Lebens im Rom des 3. Jahrhunderts, Hippolyt. Nach seiner „Apostolischen

[5] Vgl. H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938, 247 Anm. 61.
[6] Elfers 171.
[7] CSEL 20, 191.
[8] E. Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis der Liturgie, Brüssel-Amsterdam 1947, 153; Casel 16.
[9] J. A. Jungmann, Missarum sollemnia[3], Wien 1952, II, 400.
[10] Dekkers 152.
[11] Dekkers 152.

Überlieferung"[12] geht die Taufe der Katechumenen in der Osternacht der Eucharistie voraus, und zwar beginnt sie mit der Weihe des Taufwassers „beim Hahnenschrei". *Et postea* (wenn dann alle getauft sind und die postbaptismale Salbung empfangen haben, also am frühen Morgen) *iam simul cum omni populo orent, non primum orantes cum fidelibus, nisi omnia haec fuerint consecuti. Et cum oraverint, de ore pacem offerant*[13]. Zu dieser Morgenstunde trägt der Gottesdienst keinen Bußcharakter mehr, weil ja der Friedenskuß erteilt wird. Es stellt sich aber nun die Frage, was wohl die Beschäftigung der Gläubigen während der Taufe der Katechumenen war. Daß sie die ersten Jahrhunderte hindurch während der Nacht wachten, dafür gibt es verschiedene Zeugnisse[14]. Aber wie lange brachten sie die Zeit mit Gebeten und Lesungen zu? Im allgemeinen läßt sich sagen: bis in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts sicher bis Mitternacht, weil bis dort die Parusieerwartung in der Osternacht noch allenthalben lebendig war. Daß aber zwischen Mitternacht und dem Beginn der Eucharistiefeier (nach der Taufe) eine allmähliche Auflockerung nicht nur des gottesdienstlichen Wartens, sondern sogar des Fastens eingetreten war, dafür haben wir einen Beleg bei Hippolyt: *Nemo in Pascha antequam oblatio fiat percipiat*[15]. Wenn Hippolyt es für nötig findet, das Osterfasten bis zur *oblatio* einzuschärfen, dann läßt sich daraus schließen, daß es also nicht allgemein eingehalten wurde.

Die angeführte Stelle wurde aber auch schon vom eucharistischen Fasten, nicht vom Osterfasten verstanden. Deshalb ist es notwendig, über die Frage des Osterfastens und der eucharistischen Nüchternheit, die gewichtig in unser Thema hereinspielt, weiter auszuholen[16]. Es gilt zunächst, bei Hippolyt zu unterscheiden, ob vom einen oder vom andern die Rede ist. Im angeführten Text ist zunächst zu beachten, daß es heißt: *in Pascha*. Die Stelle fährt fort: *Nam qui ita agit, non illi imputatur ieiunium*. Auch die äthiopische und die sahidische Fassung der sogenannten „Ägyptischen Kirchenordnung" sprechen von einem ganz bestimmten Fasten, das zu einem bestimmten Zeitpunkt seine Vollendung findet[17], und zwar finden sich diese Bemerkungen immer nur in den Canones über die Osterfeier. Es handelt sich um das Osterfasten, das zur Zeit Hippolyts auf zwei Tage festgelegt war: *Si quis autem in utero habet et aegrotat et non potest duas dies ieiunari, in sabbato ieiunet propter necessitatem, contenens panem et aquam*[18]. Von den verschiedenen Gebräuchen hinsichtlich des Osterfastens, dem drei-, vier- und auch sechstägigen[19], ist das zweitägige durch seinen Zusammenhang mit der jüdischen Paschafeier besonders ehrwürdig. Wir finden es bereits bei Irenäus bezeugt[20], auch die mit Hippolyt gleichzeitige Didascalia kennt es[21]. Nur drei Gründe entschuldigen von seiner Beobachtung: Schwangerschaft, Krankheit und das Unternehmen einer Seereise[22]. Von daher ist es verständlich, wenn auch in der Osternacht, den alten Gewohnheiten gemäß, auf seine genaue

[12] G. Dix, The treatise on the Apostolic tradition of St. Hippolytus of Rome, London 1937.

[13] Dix 39.

[14] Z. B. Epistola Apostolorum 15 bzw. 26; Tertullian, Ad uxorem II, 4; Hippolyt, Apostol. Überlieferung (Dix 32); Didascalia Apostolorum V, 19. 20. 21; Lactantius, Div. Instit. VII, 19, 3; Dionysius v. Alex., Brief an Basilides; Eusebius, Hist. eccl. VI, 9, 2; VI, 34.

[15] Dix 55.

[16] Vgl. dazu J. M. Frochisse S. J., A propos des origines du jeûne eucharistique: Revue d'histoire eccl. 28 (1932) 594—609; Jungmann II, 454 Anm. 34.

[17] G. Horner, The Statutes of the Apostles, London 1904, 260. 324.

[18] Dix 56.

[19] R. H. Connolly, The so-called Egyptian Church Order, Cambridge 1916, 74f.

[20] Eusebius, Hist. eccl. V, 24, 12.

[21] Didasc. V, 18.

Beobachtung Wert gelegt wird. Die zitierte Vorschrift: *Nemo in Pascha...*, hat also nur die Integrität des zweitägigen Osterfastens im Auge, die zur Zeit Hippolyts bereits gefährdet war. Denn die Verlängerung der Fastenzeit nahm überhand und mit der Länge der Ausdehnung wuchs die Auflockerung im Fasten selbst. Konnte man noch zwei Tage ohne jegliche Nahrungsaufnahme zubringen, so wurde das immer schwerer, je gebräuchlicher es wurde, an die Quadragese noch ein Fasten während der ganzen Karwoche anzufügen[23]. Es war dann auch nicht mehr üblich, auf den Beginn des zweitägigen Fastens so genau zu achten, daß auch sein Ende determiniert war. Hippolyt steht mit seiner mahnenden Einschärfung mitten in diesem Prozeß. Die von ihm abhängigen Canones Hippolyti (um 5. Jh.), ja sogar schon die „Apostolischen Konstitutionen" um 380 kennen bereits die neue Praxis.

Außer der eben besprochenen Stelle, die sicher nicht als allgemeines eucharistisches Nüchternheitsgebot aufgefaßt werden kann, findet sich bei Hippolyt noch folgende Bemerkung: *Omnis autem fidelis festinet, antequam aliquid aliut gustet, eucharistiam percipere. Si enim ex fide percipit, etiamsi mortale quodcumque datum illi fuerit, post hoc non potest eum nocere*[24]. Zunächst ist im Kontext zu beachten, daß nirgends die Rede ist von der Kommunion innerhalb der Meßfeier. Im Gegenteil, aus dem Folgenden, der Vorsorge um die zu Hause aufbewahrten heiligen Spezies vor den Mäusen, geht hervor, daß die private Kommunion gemeint ist, die bis ins 4. Jahrhundert hinein üblich war. Die Empfehlung Hippolyts geht lediglich dahin, zum Schutz vor Gift die Kommunion vor jeder anderen Nahrung zu genießen. In dieser Form findet sich eine Nüchternheitsempfehlung auch bei Tertullian[25]. Allerdings änderte sich, zeitlich mit der Auflockerung des Osterfastens ziemlich parallel laufend, die Auffassung eines Teiles der Kirche in dieser Frage. In den schon zitierten Canones Hippolyti finden wir die häusliche Kommunion mit den von den Gläubigen mit heimgenommenen heiligen Spezies nicht mehr; unter Wahrung der äußeren Textgestalt ist aus der Vorsicht gegenüber Mäusen ein Diakon geworden, der am Altar die Fliegen vom Kelch abwehren soll, und schließlich findet sich in den Canones das ausdrückliche eucharistische Nüchternheitsgebot[26]. Es ist für unsere Frage von Bedeutung, daß bei einer beginnenden Auflockerung des Osterfastens in der Osternacht selbst jedoch noch keine Nüchternheitsvorschrift im Wege stand. Auch die Tatsache, daß die Katechumenen Honig und Milch im Verlauf der Taufzeremonien genossen, vor dem konsekrierten Brot bei Tertullian, vor dem konsekrierten Wein bei Hippolyt[27], ist dafür ein Beweis.

Besondere Beachtung muß man in diesem Zusammenhang der Tatsache schenken, daß die orientalischen Versionen der Apostolischen Überlieferung die Stelle: *Nemo in Pascha...*, getilgt haben[28]. Dies zeugt dafür, daß sich zur Zeit ihrer Entstehung die neue, leichtere Praxis der Osternachtfeier durchgesetzt hatte, die zwischen Gebets- und Lesegottesdienst und der Eucharistie, etwa zur Zeit der Taufe, eine Pause der Erholung eingeschaltet hatte, die zugleich den Übergang von der Buß- zur Freudenzeit markierte. Für eine Vorverlegung der Eucharistie selbst auf eine vormitternächtliche Stunde fehlen in dieser Zeit

[22] Dix 56.
[23] Vgl. dazu Connolly 74—77.
[24] Dix 58.
[25] Ad uxor. II, 5 (CSEL 70, 118).
[26] Connolly 68.
[27] Diese Praxis ist um so bemerkenswerter, wenn darin nach dem Gesetz der Erhaltung liturgischer Gebräuche an Festen von hohem Rang das Mahl fortlebt, das in der Urkirche mit der Eucharistiefeier verbunden wurde. Vgl. Jungmann I, 19; und Connolly 84f.
[28] Vgl. H. Duensing, Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt, Göttingen 1946, 129 (Parallelstellen bei Horner).

weitere Belege[29]. Der Grund mag in der bis dahin gewohnten Parusieerwartung zu suchen sein, die im Anschluß an die patristische Exegese die zweite Wiederkunft Christi während der Nacht im strengen Sinne, d. h. bis ungefähr 2 Uhr morgens (dem Zeitpunkt des Hahnenschreis), vermutete. Ebenso ist es auch Lehre der Väter, daß diese Wiederkunft gerade in der Zeit erfolgen werde, da die Gläubigen das Gedächtnis von Leiden, Tod und Auferstehung begingen[30], in der Osternacht. Gerade in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts aber begannen ja die Gesichtspunkte der Parusieerwartung für die Gestaltung der Liturgie der Osternacht unwirksam zu werden.

Wenn wir in der mit Hippolyt gleichzeitigen Didascalia Apostolorum, die heidenchristliche Verhältnisse in Nordsyrien bezeugt, denselben zeitlichen Zwischenraum zwischen dem Abbruch des Fastens und dem Beginn der Eucharistie nicht so deutlich feststellen können, so hauptsächlich deshalb, weil in der Didascalia noch die ältere kirchliche Praxis durchschimmert[31]. Die Stelle über die Ostervigil, die für uns in Betracht kommt, lautet: *Parasceven tamen et Sabbatum integrum ieiunate, nihil gustantes* (= das zweitägige Osterfasten). *Congregati estote in unum et insomnes ac vigilantes totam noctem precantes ac orantes et legentes Prophetas et Evangelium et Psalmos cum timore ac tremore et diligenti supplicatione usque ad horam noctis post Sabbatum tertiam, et tunc solvite ieiunium vestrum... et postea offerte sacrificia vestra et tunc manducate et laetamini ac gaudete et exultate, quoniam pignus resurrectionis nostrae Christus resurrexit...*[32]. Die Zeitangabe „bis zur dritten Stunde in der Nacht nach dem Sabbat" läßt verschiedene Auffassungen zu. Funk spricht sich in seiner Anmerkung zu Did. V, 20, 12 für die ersten Stunden des Sonntags aus[33]. Jedenfalls gilt es auch bei diesem Text zu beachten, daß die *tota nox* nicht allzulange nach Mitternacht ihr Ende fand, und daß wir auch hier dieselbe Zäsur haben wie etwa in der Epistola Apostolorum, die einen jähen Übergang unmöglich erscheinen läßt: *et tunc — et postea.*

Daß tatsächlich in der Mitte des 3. Jahrhunderts eine nicht so strenge Praxis herrschte, dafür zeugt wieder der Brief des Bischofs Dionysius von Alexandrien († um 264) an Basilides von der Pentapolis. Casel faßt den Inhalt interpretierend zusammen:

„Einige (so die Römer) hoben es (das Fasten) beim Hahnenschrei auf, andere (wie in der Pentapolis) schon am (Vor-) Abend (ἀφ' ἑσπέρας). Dionysios meint, alle stimmten darin überein, man müsse ‚nach dem Zeitpunkt der Auferstehung unseres Kyrios das Fest und die Freude beginnen, indem man bis zu diesem Zeitpunkt die Seele durch Fasten demütige'. Jedoch sei dieser Zeitpunkt in der Schrift nicht genau angegeben; er will die verschiedenen Angaben harmonisieren und stellt fest, daß die Auferstehung jedenfalls zwischen Mitternacht und Morgendämmerung stattgefunden hat. Wenn man also bis auf eine Viertelstunde genau wissen wolle, wann man die ‚Freude über die Auferstehung unseres Kyrios von den Toten beginnen solle', so wolle er nur einen Rat darüber geben, zumal da die vorhergehende Fastenpraxis sehr verschieden sei, da einige die sechs Tage vor Pascha als Vollfasten hielten (ὑπερνηθέασιν), andere zwei, andere drei oder vier Tage; manche hielten vor Paraskeve nicht einmal Halb-

[29] Dagegen spricht der Fund bzw. die Feststellung einer Osterpredigt Hippolyts unter den Pseudo-Chrysostomica, die ganz lebhaft unter dem Eindruck der aufgehenden Sonne steht und an ihrem Ende überleitet zu dem Moseslied Ex 15, 1 ff, das ja heute noch seine Stelle im Lesegottesdienst der Osternacht hat. Vgl. dazu Ch. Martin, Un *Περὶ τοῦ πάσχα* de saint Hippolyte retrouvé?: Recherches de Science relig. 16 (1926) 148—165.

[30] Z. B. Lactantius, Div. Instit. VII, 19, 3 (PL 6, 796f).

[31] Casel 29 Anm. 56.

[32] F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderborn 1905. 288f.

[33] Funk 298 Anm. zu Vers 12.

fasten, sondern nur das Vollfasten an den zwei letzten Tagen (Paraskeve und Sabbat). Solche hätten am wenigsten Grund, das Fasten frühzeitig abzubrechen; zu tadeln seien solche, die schon vor Mitternacht sich beeilten, das Fasten zu beenden; bei solchen freilich, die sich sechs Tage lang mit Vollfasten abgemüht hätten, sei eine Beschleunigung des Essens eher zu verstehen."[34]

Wir sehen hier die Entwicklung so vorangeschritten, daß der Abbruch des Fastens mancherorts schon am Vorabend erfolgte, während der Beginn der Eucharistie nach wie vor zum Zeitpunkt der Auferstehung Christi festgesetzt blieb, so daß immer noch die Feier die ganze Nacht in Anspruch nahm.

Dies bezeugen auch noch Lactantius, Eusebius und Hieronymus[35].

Erstmals bei Eusebius findet sich in der Vita Constantini ein Bericht, der Rückschlüsse zuläßt auf die Art dieser Nachtwache zwischen Fastenabbruch und Eucharistie: „Die heilige Nachtwache schuf er (Konstantin) zum Tageslichte um, indem dafür aufgestellte Leute in der ganzen Stadt sehr hohe Kerzensäulen anzündeten; Feuerflammen erleuchteten jeden Ort, so daß die mystische Nachtwache heller wurde als der strahlende Tag. Wenn aber die Morgenröte kam, so öffnete er in Nachahmung der Wohltaten des Heilandes allen Völkern seine wohltätige Hand und schenkte allen alle reichen Gaben"[36]. Die Erleuchtung der ganzen Stadt wäre wohl ohne Verkehr auf den Straßen sinnlos gewesen und sie geschah offenbar nicht nur der Heiden wegen. Es läßt sich annehmen, daß die Christen nach dem Gebets- und Lesegottesdienst, der Buß- und Trauercharakter trug, innehielten und sich auf den Straßen und Plätzen der Stadt ergingen in der Freude am Lichtglanz, der den auferstandenen Herrn symbolisierte. Daß sie da und dort dabei auch nahrhafte Erquickung suchten, läßt sich aus den wiederholten Einschärfungen des Fastens mit Grund annehmen. Noch verschiedene späte Zeugnisse sind vorhanden, daß sich die eucharistische Nüchternheit nicht in allen Teilen der Kirche durchgesetzt hatte. Z. B. sagt Socrates[37] am Ende des 4. Jh. von den Ägyptern, daß sie vor der Kommunion ihre Mahlzeit einnehmen, und Sozomenus[38] kennt dasselbe ebenfalls als häufigen Brauch in Ägypten. Beide betonen allerdings: gegen die — damalige, nicht aber alte — Gewohnheit.

Weitere Angaben über die Beendigung des Osterfastens finden sich in den Osterfestbriefen des hl. Athanasius von Alexandrien:

Im 1. Osterfestbrief (329): Wir erquicken uns und feiern am 10. eben desselben Pharmuthi den heiligen Sabbat, und aufleuchten wird uns der heilige Sonntag.

Im 4. Osterfestbrief (332): Und am 6. dieses Monats werden wir mit Fasten aufhören am Abend des Sabbats (*ὀψὲ τῶν σαββάτων*), der heilige Sonntag aber wird aufgehen am 7. desselben Pharmuthi.

Im 6. Osterfestbrief (356): Wir werden das Fasten beenden am 11. dieses Monats, am Sabbat in der abendlichen Dunkelheit, nach welcher uns aufleuchtet am 12. Pharmuthi der hl. Sonntag.

Im 7. Osterfestbrief (335): Dem Fasten werden wir ein Ende machen am 3. des Monats Pharmuthi am Abend des Sabbats (= *ὀψὲ τῶν σαββάτων*). Und bald wird uns jener heilige und selige Tag, der Sonntag, aufleuchten.

Im 11. Osterfestbrief (339): Am dunklen Abend werden wir das Fasten beenden, nach dem uns aufgeht das Licht des Sonntags.[39]

[34] Casel 35.

[35] Lactantius, Div. Instit. VII, 19, 3 (PL 6, 796f); Eusebius, Hist. eccl. VI, 9, 2f (PG 20, 538f); VI, 34 (PG 20, 595); Vita Const. IV, 22, 2 (PG 20, 1170); Hieronymus, Comm. in Matth. IV, 25, 6 (PL 26, 184f).

Vita Const. IV, 22, 2 (PG 20, 1170).

[37] Hist. eccl. V, 22 (PG 67, 635).

[38] Hist. eccl. I, 7, 19 (PG 67, 1478).

[39] PG 26, 1360ff. — Zur Datierung der Briefe vgl. Ed. Schwartz, Zur Kirchengeschichte des 4. Jh. I: Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft 34 (1935) 129ff; Casel 41ff.

Athanasius bezeichnet den Zeitpunkt zwar nur mit dem allgemeinen Ausdruck „am tiefen Abend", der dem *vespere autem sabbati* des Evangeliums entspricht, aber die Betonung liegt doch auf dem *vespere* und erlaubt den Schluß, daß Athanasius, der ja nicht nur ägyptische, sondern auch römische Gebräuche vor Augen hat, den Abbruch des Fastens vor Mitternacht gutheißt.

Mit dem Überhandnehmen der historischen Betrachtungsweise des Passions- und Auferstehungsgeschehens, mit dem Aufteilen des Gedächtnisses auf die einzelnen Tage der Karwoche und durch die damit gegebene Akzentuierung des Ostersonntags, der nur mehr strahlenden, feierlichen Charakter trug und nicht mehr in der Ganzheit zugleich an das Leiden erinnerte, war das zeitliche Vorverlegen der Eucharistiefeier in Gebrauch gekommen, in demselben Maße, in dem das Hochamt des Sonntagmorgens an Glanz gewann. Aber noch Hieronymus wendet sich dagegen und betont, *ut in lie vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat*[40]. Wenn dann diese Stunde vorüber ist, so bemerkt er in diesem Zusammenhang, feiern alle in neugewonnener Sicherheit *(securitate praesumpta)* den Festtag.

Auch Theophilus von Alexandrien († um 412) liefert uns einen wertvollen Beleg zu unserer Untersuchung über den Abbruch des Fastens und den Beginn der Eucharistie. Im Osterfestbrief bei Hieronymus lesen wir: *finiamus ieiunia intempesta nocte ... et altero die, qui dominicae resurrectionis est symbolum, ... verum Pascha celebremus*[41]. Den Unterschied in der Liturgie und ihrem Charakter kennzeichnet er durch die genaue zeitliche Markierung: „zu tiefer Nacht" — „am andern Tage".

Von Augustinus haben wir eine Predigtstelle, die noch eindeutig auf die Eucharistiefeier in der Nacht hinweist: *promiseram enim vobis, qui baptizati estis, sermonem, quo exponerem mensae dominicae sacramentum, quod modo etiam videtis, et enim nocte praeterita participes facti estis*[42]. An einer anderen Stelle bezeugt auch er den Verkehr in erleuchteten Straßen während der Osternacht, der so „festlich" war, daß die Heiden nicht schlafen konnten:

Quamquam tam clara sit vigiliae huius celebritas toto orbe terrarum ut etiam illos vigilare carne compellat, qui corde, non dicam, dormiunt, sed tartarea impietate sepulti sunt. Vigilant etiam ipsi nocte ista, de qua etiam visibiliter redditur, quod tanto ante promissum est: et nox tamquam dies illuminabitur (Ps 138, 12).[43]

... vigilat ergo ista nocte et mundus inimicus et mundus reconciliatus ... istum christianus vigor, illum diabolicus livor nequaquam dormire in hac celebritate permittit. Unde ab ipsis etiam nostris inimicis nescientibus admonemur quemadmodum debeamus vigilare pro nobis.[44]

Es läßt sich schwerlich denken, daß diese Festlichkeit auf den Straßen ohne Beteiligung der Christen entfaltet worden wäre, während doch andererseits der Gottesdienst bis in den Morgen hin andauerte. Allein die Annahme einer „Pause" in der Nacht an der Stelle der Umwandlung des Charakters der Feier erklärt den scheinbaren Widerspruch.

Die äthiopische Version der Didascalia, die für syrische oder kleinasiatische wenn auch arabisch-äthiopisch übermalte Verhältnisse am Ende des 4. Jahrhunderts gilt, kennt ebenfalls den Einschnitt, der durch die Taufe in die Osternachtliturgie gemacht wird: „Und haltet Wache in der Nacht, bis der Hahn kräht, versammelt euch in der Kirche zu Lob und Gebet, zum Lesen des Gesetzes und der Propheten und der Psalmen Davids. Und nach der Taufe lest das

[40] Comm. in Matth. IV, 25, 6 (PL 26, 184f). Vgl. dazu J. A. Jungmann, Die Vorverlegung der Ostervigil: Liturgisches Jahrbuch I (1951) 49.

[41] Hieronymus, Epist. 96, 20 (PL 22, 790).

[42] Sermones (PL 38, 1099).

[43] Vgl. dazu die Auslegung von F. van der Meer, Augustinus de zielzorger, Utrecht-Brüssel 1949, 355.

[44] Sermones (PL 38, 1088).

Evangelium mit Furcht und Zittern und lehrt das Volk Dinge zu ihrem Nutzen und zum Heil ihrer Seele..."[45]. Die Taufe beginnt nach dem Lesegottesdienst wie allenthalben —, um die Zeit des Hahnenschreis. Zwar ist nach der Taufe nicht ausdrücklich die Rede von der Eucharistie, doch kann man den Fortgang einer entwickelten Liturgie erschließen aus der Aufzählung von Evangelium und Predigt, die an die Taufe anschließend folgen.

Von Bedeutung für die mögliche Antwort auf die Frage nach der Beschäftigung des Volkes in der Pause, die sich zwischen Lesegottesdienst und Eucharistie eingeschoben hat, veranlaßt (wenigstens meistens) durch das Dazwischentreten der Taufe, ist es jedenfalls, daß weder diese Anordnung der Didascalia noch der etwa gleichzeitige Bericht der Pilgerin Ätheria etwas von einem Beisein der Gläubigen bei der Taufe wissen. Wohl bemerkt Ätheria, daß die Neugetauften in Jerusalem von der Anastasis zur Großen Kirche geführt wurden, „wo das Volk wacht"[46], doch kann es sich auch ebensogut dort wieder versammelt haben, um mit den Neugetauften zusammen die Eucharistie zu feiern. Ein ins Gewicht fallendes Argument gegen die Teilnahme der Gemeinde an der Taufe ist schließlich auch die Raumenge der meisten Baptisterien.

Als letztes und jüngstes Zeugnis für die älteste christliche Osternachtfeier soll endlich noch das Testamentum Domini nostri Jesu Christi herangezogen werden, das zwar erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts in Syrien entstanden zu sein scheint und deshalb für unsere Zwecke schon reichlich spät liegt, aber infolge seines Zusammenhanges mit der Apostolischen Überlieferung Hippolyts doch eine Bedeutung hat. Es läßt keinen Zweifel mehr daran, daß am Ende des 5. Jahrhunderts die Vorverlegung der Ostervigil schon Brauch geworden ist: man „begnügt sich mit der ersten Hälfte der Nacht"[47]: *Sabbato autem ultimo vigilent nocte (fideles in ecclesia) cum exorcizantur catechumeni, usque ad mediam noctem eiusdem Sabbati*[48] und: *Paschae solutio fiat media nocte, quae sequitur Sabbatum*[49]. Daß auch die Taufe tatsächlich schon vor Mitternacht vollzogen war, wird ausdrücklich gesagt: *tunc ab initio vesperis baptizandi baptizentur post unam lectionem*[50]. Schließlich heißt es: *Iubeat episcopus proclamari, ne quis mediam gustet, donec sacrificium expletum fuerit, et universum ecclesiae corpus eorum escam suscipiat*[51]. Demnach hatte man auch noch an andern Orten des Orients das von der Tradition her wenigstens bis Mitternacht vorgeschriebene Fasten vorzeitig abgebrochen und eine Stärkung zu sich genommen, so daß der Bischof durch Diakone die gegenteilige Ermahnung ausrufen lassen mußte.

Versuchen wir nun, unsern historischen Befund soweit als möglich zusammenzufassen, so können wir folgendes sagen: In der ältesten Zeit stand das Gedächtnis von Leiden und Tod des Herrn in der Nacht des Karsamstags in enger Verbindung mit dem Harren auf seine Parusie. Ein strenges Bußfasten sollte darauf vorbereiten. Das liturgische Gedächtnis ragte mit Gebeten und Lesungen in dieses Fasten hinein. Zur Zeit des Hahnenschreis, also sehr früh am Morgen, hielt man Agape und Eucharistie, wenn auch, nach den verschiedenen Regionen, in verschiedener Reihenfolge. Mit der Verlängerung der Fastenzeit wurde bereits die Fastenstrenge etwas gemildert. Allmählich fand, wenigstens mancherorts, der Abbruch des Fastens immer früher statt. Vor dem 5. Jahrhundert fand die Übung der eucharistischen Nüchternheit keinen gesetzhaften Niederschlag, so daß sie der beginnenden Auflockerung innerhalb der Nachtfeier nicht im Wege

[45] J. M. Harden, The ethiopic didascalia, London 1920, 131 f.
[46] Peregrinatio c. 38 (CSEL 39, 90).
[47] Jungmann, Die Vorverlegung 49.
[48] Testamentum D. N. J. Ch. II, 8 (Rahmani 127).
[49] Ebd. 135.
[50] Ebd. 141.
[51] Ebd. 141.

sein konnte. In engem Zusammenhang damit steht die Frage, an welcher Stelle des Gottesdienstes die Taufe eingeschoben wurde. Dort, wo der Gebetsgottesdienst der Taufe zeitlich vorgeordnet war, hielt der Bußcharakter sicher noch an bis zum Beginn der Taufe. Nach einem andern Brauch ist nach der Taufe schon die österliche Freudenzeit angebrochen, weil dort der Friedenskuß erteilt wird bei dem Gebetsgottesdienst, der nach der Taufe stattfand[52]. Raum für die Auflockerung der strengen Fastendisziplin der Gläubigen bot vor allem die Zeit, während der getauft wurde, weil nach den vorliegenden Zeugnissen die Gläubigen nicht der Taufe beigewohnt zu haben scheinen. Innere Gründe waren die veränderte Betrachtungsweise der Festgeheimnisse mit der schwindenden Parusieerwartung, die große Anstrengung durch das vorhergehende Fasten und durch die Länge des Gottesdienstes. Von der Art der „Erholungspause" künden die Berichte über hell erleuchtete Straßen mit lebhaftem Verkehr. Auch noch nach Einführung der eucharistischen Nüchternheitsvorschrift muß sie mehrmals eingeschärft werden, im Osten wie im Westen.

Seit dem 5. Jahrhundert wurde dann damit begonnen, diesem Problem durch die Vorverlegung der gesamten Osternachtfeier zu begegnen.

[52] Vgl. Dix 39.

REZENSIONEN

Roger Aubert, Le problème de l'acte de foi. Données traditionelles et resultats
rs controverses récentes. 2. Auflage (Univ. cath. Lovaniensis, Dissertationes,
eries II, tom. 36). 8° (XVI u. 806 S.). Löwen 1950, bFr 300.—.

Zweifelsohne gehört dieses Werk zu den bedeutendsten Arbeiten, die positive
heologie mit systematischer Durchdringung verbinden. Es geht um die Eigenart
es Glaubensaktes, um ihn zwar nicht vom Rationalen, wohl aber (in Fort-
etzung der Gedanken Billots und Peschs) vom rein Rationellen zu trennen.

Um Einiges aus dem Reichtum anzuführen: Mit Masure und andern will
. die Wunder nicht so sehr als Zeichen der Wahrheit, sondern als Zeichen der
n der Selbstmitteilung Gottes sich zeigenden Liebe werten. Daher seien sie
ur dem verständlich, der, wenn schon nicht die volle Gottesliebe, doch wenig-
tens die Hingabebereitschaft mitbringt, diese aber ist eine Gnadengabe Gottes.
Die eigentliche Frage der Fundamentaltheologie gehe um die Anerkennung
er übernatürlichen Gaben und zwar der des Glaubenslichtes (das die eigentliche
Gewißheit begründe, während die Glaubwürdigkeitsmotive nur eine *certitudo*
begründeten, *cui ut plerumque non subest falsum*) und der Gabe der Hingabe-
bereitschaft. Ich hoffe, mit dieser Kurzdarstellung A. nicht entstellt zu haben.

So sehr man ihm in fast allen positiven Fragen folgen kann — und diese
nehmen den Hauptteil des Buches ein — so scheint uns in den spekulativen
Fragen eine größere Reserve angebracht. Letztlich würde seine Apologetik doch,
o will uns scheinen, hinauslaufen auf die Berufung auf die Erfahrung (S. 730ff;
twas vorsichtiger S. 773); diese aber könnte der Kirche als Gesamtheit kaum
enügen (wobei selbstverständlich zugegeben ist, daß die *criteria primaria* im
Vaticanum und im Antimodernisteneid nicht zu verstehen sind als die psycho-
ogisch bei den meisten Menschen wirksamen, sondern nur als die objektiv-
ogisch wirksamsten). Verstehe ich A. recht, so braucht es schon die Gnaden-
rfahrung, um die Ankündigung der Liebe Gottes für wahrscheinlich zu halten.
Schon die — vor dem Glauben unbedingt nötige — Aufgeschlossenheit für die
Entgegennahme der Offenbarung gehe zurück auf ein von Gott bewirktes Ver-
angen, dessen Verhalten zu den Menschen zu schauen. Das Ja zur Offenbarung
m allgemeinen setze die Wahrnehmung voraus, daß Gott die Seele bewege,
ei es im Glaubenslicht, sei es in der Bewegung des Willens zur Bereitschaft für
as Ja (S. 730ff). Das Motiv: *quia Deus dixit*, spiele erst eine Rolle für den
Glauben an die Einzeldogmen (769). Dementsprechend wäre die Kirche nicht
igentlich Vermittlerin der Offenbarung als solcher, sondern nur das durch die
Kirche intuitiv im Glaubenslicht geschaute Einstrahlen Gottes gebe die Gewiß-
eit über die Tatsache der Offenbarung, die Kirche determiniere ihren näheren
nhalt und die Apologetik könnte nur nachträglich dieses Aufleuchten Gottes
erifizieren und so die Einheit zwischen Glauben und Wissen herstellen (S. 749).
Der Glaube der Vielen habe überhaupt kein Bedürfnis nach intellektueller
Rechtfertigung (S. 754). Muß nach dem Gesagten schon der *pius credulitatis
affectus* als von Gott gewirkt wahrgenommen werden, so wäre ohne ihn das
Glaubwürdigkeitsurteil überhaupt nicht möglich (moralisch oder physisch?
S. 781).

Damit glaubt A., auch den Schlüssel zur Glaubensanalyse gefunden zu
haben. Ein solcher ist ja nicht notwendig, wenn schon die ersten den Glauben
vorbereitenden Erkenntnis- und Willensakte ein absoluter, von Gott gewirkter
und im Glaubenslicht als solcher erkannter Anfang sind. Trotz aller Polemik A.s
gegen die Glaubensanalyse der „Innsbrucker Schule" (?) glaube ich nicht, daß
dieser Schlüssel gefunden ist bzw. überflüssig ist. Denn, trotz der Auslegung
Malmbergs (Bijdragen 11 [1950] 202) scheint uns der einzige Sinn der Worte
n „Humani generis": *factum revelationis vel solo rationis lumine certo
ognosci potest*, doch der zu sein: der natürliche Verstand hat wenigstens die
physische Kraft (wie immer es um die moralische bestellt sein mag), die Glaub-
würdigkeitsmotive in sich und in ihrer Tragweite zu erkennen. Dann aber steht
eine natürlich physisch mögliche Erkenntnis vor dem übernatürlichen Glauben

und es besteht die Frage, wie sich diese zum Glauben verhalte. Was ein Stapleton im 16. Jh. vertreten hat, ist auch heute noch von der Kirche nicht verurteilt: es genügt eine moralische Gewißheit (im Sinne einer *certitudo, cui ut plerumque non subest falsum*); aber es möchte scheinen, daß sie, im Hinblick auf die Vorsehung, auf die die Scholastiker so oft verweisen, auch ohne hinzukommendes Glaubenslicht, den Vielen als Grundlage genügt für den Willen zu einer unwiderruflichen Glaubensentscheidung. Diese bloß moralische Gewißheit mag zurückgehen auf eine zu dürftige äußere Bezeugung oder auf eine zu dürftige Erfassung derselben oder auch auf das innere „Wunder", den Antrieb des Hl. Geistes, den der Wille erfährt, der mit den natürlichen Seelenkräften — ohne eine direkte Schau des offenbarenden Gottes im Glaubenslicht — dunkel als von Gott kommend erkannt wurde. Das kann sehr wohl die Meinung des hl. Thomas sein, wenn er sagt: *...inducitur ad credendum auctoritate divinae doctrinae, miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctui Dei invitantis* (Rech. sc. relig. 34 [1947] 362).

Außer den für den Fundamentaltheologen wichtigen ideengeschichtlichen Ergebnissen A.s geht aus seinen systematischen Untersuchungen hervor, daß sich die Apologetik mehr zu bemühen hat um die psychologischen Voraussetzungen, die zum Glauben geforderte Haltung, um ihre Begründung (hier sei nochmals verwiesen auf den großen philosophischen Wurf von Aug. Brunner, Glaube und Erkenntnis, München 1951) sowie um die Klarstellung des Gewißheitsgrades der dem Glauben vorausgehenden Erkenntnis, sowohl um den für den Einzelnen als um den für die Kirche als Ganzes nötigen und den möglichen.

Florian Schlagenhaufen S. J.

Karl Th. Schäfer, Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. 2. Aufl. 8° (VI, 185 und 8* S.). Bonn 1952, Hanstein. DM 7.—, geb. DM 9.60.

Da mir die erste Auflage der vorliegenden Einleitung (1938) nicht zu Gesicht gekommen ist, — die Anzeige in der ZkTh 63 (1939) 126f ist aus der Feder von K. Prümm — erlaube ich mir, das Buch als solches zu besprechen. Dem Ausmaß nach steht es in der Mitte zwischen der Einleitung von Meinertz und jener von Sickenberger. Es bietet, was der Verf. im Vorwort verspricht: unter Einbeziehung der wesentlichsten modernen Literatur „mit möglichst wenig Worten möglichst viel zu sagen" und doch den Charakter eines Grundrisses nicht zu verlieren. So ist es als Grundlage für Vorlesungen vorzüglich geeignet. Sehr sympathisch berühren die vielen umsichtig formulierten Urteile, sowie das klare Abweisen so mancher Irrwege, welche die nichtkatholische Forschung bisweilen recht überflüssigerweise gegangen ist. Der Studierende erhält eine in gesundem Konservativismus gehaltene Belehrung über den heutigen Stand der ntl. Einleitungsfragen.

Hinsichtlich der synoptischen Frage freilich scheint mir der Verf. von seiner Umsicht etwas abgewichen zu sein. Es fragt sich, ob er der Zweiquellenhypothese für die Lösung der synoptischen Frage soviel Gewicht beigelegt hätte — er nimmt sie im wesentlichen an, anerkennt aber auch, daß sie manche Fragen nicht löse — wenn er der Traditionshypothese größere Beachtung geschenkt hätte. Die Zweiquellenhypothese nämlich ist ein typisches Produkt der modernen abendländischen Kultur, insofern sie die bei den literarisch eingestellten abendländischen Völkern grassierende Gedächtnisschwäche auch für den Kulturkreis der Evangelien voraussetzt, was ohne allen Zweifel ungeschichtlich ist. Jesus hat gelehrt unter der Voraussetzung, daß das Wort seines Mundes im Hörenden bleiben werde, was beim Wiederholen durch Viele zu weitgehender Übereinstimmung selbst im Wortlaut führen mußte. Der Orient war damals und ist zum Teil heute noch gerade auf wörtliches Behalten und wörtliche Wiederholung eingestellt. Wenn es sich auch nicht „beweisen" läßt, daß die Form der evangelischen Überlieferung „bis vielfach auf belangloseste Kleinigkeiten einheitlich gewesen sei" (S. 71), so war das nach der ganzen Veranlagung der orientalischen Zuhörerschaft doch in weitem Ausmaß zu erwarten. Sch. bemerkt weiter: „Wo wir eine Kontrollmöglichkeit für diese Behauptung haben (daß sich eine so weitgehende Übereinstimmung nicht beweisen lasse), in den Reden der Apg und in den Briefen des

NT, spricht alles dagegen" (S. 72). Auch hier liegt eine unrichtige Voraussetzung zu Grunde. Von den Reden in der Apg steht fest, daß sie keine wortwörtliche Wiedergaben des Gesprochenen sind; die Briefe haben allesamt ganz andere Abzielungen, als Überkommenes weiter zu tradieren etwa im Sinn von Mk und Lk. Somit sind in diesen Quellen kaum Möglichkeiten zur Kontrolle des in Frage stehenden Punktes gegeben. Wenn Sch. ferner zu bedenken gibt, „daß die Zeit zwischen den berichteten Ereignissen und ihrer Niederschrift Jahrzehnte beträgt", so wäre das für aramäische Tradenten nur von geringem Belang. In dieser Zwischenzeit aber ging die mündliche Tradition in immer weiterem Ausmaß auf Griechisch sprechende Kreise über, zunächst jüdisch-hellenistische, die zum Teil wohl noch nicht so sehr vom Geschriebenen abhingen wie die rein griechische Stadtbevölkerung, dann aber auch zu nichtjüdischen. Auf diesem Weg mußte die wörtliche Übereinstimmung der Tradition mehr und mehr Einbuße erleiden, so daß Lukas es angesichts der verschiedenen Formen, in denen ihm die Tradition entgegentrat, für tunlich erachtete, der zuverlässigsten nachzugehen und sie schriftlich zu fixieren. Aus dem Vergleich seines Evangeliums mit dem des Markus läßt sich erkennen, wie weit damals die überlieferten Formen in Auflösung begriffen waren. Endlich betont Sch., bei unserer Voraussetzung müßte sich die ursprünglich aramäische Traditionsform in einer einheitlichen griechischen fortgesetzt haben, was „undenkbar" sei. Es dürfte aber nicht abwegig sein, eine weitgehend einheitliche Form von fast offiziellem Charakter anzunehmen, die sich vor andern durchsetzte, oder die doch am weitesten verbreitet war — die Form, in der die aramäische Tradition des Petrus durch Markus lange vor ihrem römischen Aufenthalt und vor Abfassung von Mk, also schon in Jerusalem, oder doch in Antiochia, griechisch vorgetragen zu werden pflegte. Denn daß beide ihre auf einander abgestimmten „Platten" hatten, ist keine grundlose Annahme. Bis in die griechische Tradition hinein bestand somit jener Zustand, den der Verf. mit den Worten beschreibt: „Weder er (Paulus) noch seine Zeitgenossen hatten das Bedürfnis, neben dem AT und den Worten des Herrn noch eine geschriebene Offenbarungsquelle zu besitzen; was sie hatten, genügte ihnen vollauf" (S. 13). Was sie hatten, war der weithin stabilisierte Wortlaut der evangelischen Verkündigung. Die Traditionshypothese dürfte somit nicht nur die Verschiedenheiten, sondern auch die wörtlichen Übereinstimmungen der Synoptiker erklären, immer natürlich Bedacht genommen auf die literarischen Einwirkungen vonseiten der Evangelisten.

Der Verf. hegt eine ausgesprochene Abneigung gegen die Lösung ntl. Probleme durch die Annahme von Sekretärarbeit (vgl. S. 162), wenn er sie auch für 1 Pt zuläßt. Ob nicht O. Roller doch richtig geurteilt hat, daß man in jenen Zeiten möglichst viel durch andere nicht nur schreiben, sondern auch redigieren ließ? In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, daß Sch. mit Meinertz und anderen dem Wort ἑρμηνευτής, als was Papias den Markus bezeichnet, eine Bedeutung gibt, die sonst nirgends nachzuweisen ist und sich an der Papiasstelle durchaus nicht aufdrängt: Markus sei dadurch der „Dolmetsch" des Petrus geworden, daß er dessen Predigten niedergeschrieben habe. Eine der Voraussetzungen hiefür ist, daß Palästina so stark zweisprachig war, daß es auch ein einfacher galiläischer Fischer fertig brachte, vor Griechischredenden den Glauben griechisch zu verkünden — eine Voraussetzung, für die alle Beweise fehlen. Ebenso wenig ist bewiesen, daß wegen Mt 27, 8; 28, 15 zwischen dem Tod Jesu und der Abfassung des Mt „mehr als ein Jahrzehnt vergangen sein muß, und daß die Heidenmission „schon längst" im Gange war (S. 61). Mt erscheint im Gegenteil verständlicher, wenn die Heidenmission etwas Neues und daher der Begründung, um nicht zu sagen, der Verteidigung Bedürftiges war. Auch die Entscheidung des Judentums gegen die Annahme des Glaubens an Jesus läßt sich m. E. gut mit der Mitte der Vierziger Jahre als Abfassungszeit des semitischen Mt in Einklang bringen, zumal Mt die führende Schicht im Auge hat. Sch. erschließt die Abfassungszeit der Synoptiker aus der Gestalt der eschatologischen Rede, die in der vorliegenden Form nicht nach 70 n. Chr. möglich war; die genaueren Zeitbestimmungen für die einzelnen Synoptiker dagegen macht er ganz abhängig von der Zweiquellenhypothese, was, wie oben angedeutet, keineswegs eine tragfähige Argumentationsbasis darstellt. Zu stark scheint mir ferner die Behauptung Paulus habe die Koine „in vollkommener Weise" beherrscht (S. 110). Sein Ein

geständnis, er sei ein *ἰδιώτης τῷ λόγῳ* (2 Kor 11, 6), ist nicht aus der Luft gegriffen und darf folglich auf seine Briefe angewendet werden. Daß Gal 2, 10—14 anders aufgefaßt werden kann, und vielleicht anders aufgefaßt werden muß, als es im landläufigen Sinne geschieht (S. 103), glaube ich in ZkTh 72 (1952) 177ff gezeigt zu haben. In der Beurteilung der Apk folgt Sch. wohl Allo, wenn er sie nach einem „äußerst kunstvollen Plan" angelegt sieht (S. 183); vgl. meine Darlegungen in Theological Studies 8 (Baltimore 1947) 547—573 und 9 (1948) 419—452. Nicht ganz entspricht dem Sachverhalt, daß dem Apokalyptiker das Wesentliche der Kampf zwischen den transzendentalen Mächten des Guten und Bösen (S. 183) bedeutet. Für Kap. 12—14. 17—20 stimmt es; dagegen über Kap. 4—11 und 15—16 wird man als Überschrift etwa setzen müssen: Wie Gott die stets von ihm sich entfernende Menschheit durch harte Schläge zu gewinnen sucht.

Mit diesen Ausstellungen möchte ich in keiner Weise den Wert des Buches herabsetzen. Es ist eine sehr brauchbare und im ganzen zuverlässige Grundlage für die Einführung der Theologen in die Einleitungsprobleme des NT.

Paul Gaechter S. J.

Joseph Rupert Geiselmann, Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus. 8° (185 S.). Stuttgart 1951, Kath. Bibel-Werk.

Ausgehend vom Stereotypen in den Missionsreden der Apg untersucht G. Form und Inhalt des „apostolischen Kerygmas", d. h. der apostolischen Glaubensbotschaft und stellt als ihren Kern fest: Jesus im Lichte des AT als Messias geschen, seine geschichtliche Person in heilsgeschichtlicher Beleuchtung, mit dem Appell zu glauben (S. 27). Paulus unterscheidet sich insofern von den Zwölf, als er nicht wie sie „Zeuge" der Auferstehung Christi ist, Augen- und Ohrenzeuge, beauftragt, das Erlebte zu verkünden, sondern höchstens Zeuge von der Erscheinung des erhöhten Herrn (S. 38; S. 37 stimmt hiezu nicht ganz). Diesen Unterschied gleicht die von den Zwölf ausgegangene, von Paulus übernommene „Paradosis" (Überlieferung) aus. Sie entspringt aus dem persönlichen Zeugnis der Zwölf (*μαρτυρία*), wird aber, obwohl als ein von *μαρτυρία* verschiedener Begriff behandelt, so viel ich sehe, nirgends gegen sie abgegrenzt. Der Verf. bestimmt dann näher den Umfang der paulinischen Überlieferung. Daß der Apostel sie auf den Herrn zurückführt (1 Kor 11, 23; Gal 1, 11. 12), deutet G. so: Paulus wollte damit nur aussprechen, daß er „den Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums unmittelbar durch Offenbarung von Jesus Christus erhalten" habe (S. 79; eine andere Deutung S. 90), nicht aber den Inhalt seiner Verkündigung. Diese Auffassung wird sich jedoch kaum mit dem Wortlaut der Stellen vereinigen lassen, sie jedenfalls nicht erschöpfen. — Nicht durchsichtig ist, wieso der auftraggebende Herr selbst Träger der Überlieferung sein kann (S. 85), wenn die verwendeten Ausdrücke überhaupt ihren normalen Sinn behalten sollen. Die apostolische Überlieferung mündet schließlich in die *διδασκαλία* (d. h. „normative Lehre") ein, was allerdings nicht ausschließt, daß die Normierung schon in den ersten Jahren des Christentums ihren Anfang genommen hat. Soweit über die Form der Urbotschaft.

Dem Inhalt nach war sie die Verkündigung des in Jesus sich auswirkenden Heilsplanes Gottes. Sie enthielt die Bezeugung der geschichtlichen Ereignisse des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu, die zugleich in ihrer Heilsbedeutung hervorgehoben wurden. G. behandelt dann die Titel, womit die Urkirche Jesus bezeichnet hat, vor allem „Gottesknecht" und „Kyrios", den ersteren als Anwendung von Ps 2, 1f, Is 42, 2 und 61, 1 (S. 118), den letzteren als Wiedergabe von *mara(n)* zur Bezeichnung des als Mensch Erhöhten, nicht aber der Gottes-würde Jesu (125f). Die Bedeutung beider Ausdrücke Gottesknecht und Kyrios finden sich im vorpaulinischen Christushymnus Phil 2, 5—11 verbunden, was also schon in der aramäischen Urgemeinde geläufig war. Die Präexistenz in der Seinsweise Gottes hinderte die Person Jesu (G. vermeidet diesen Ausdruck)

nicht, Mensch und bis zum Tode gehorsam zu werden, weshalb ihn Gott zum Kyrios erhob. Das bedeutet die Verbindung von Is 52—53 (der leidende Gottesknecht) mit Is 45, 23 (Beugen des Knies vor Jahveh), also des Gottesknechtes mit dem Kyrios als einem Gottesprädikat, und beides mit dem Namen Jesus. Indessen will der Hymnus nicht das Wesen Jesu bestimmen, sondern der Urbotschaft entsprechend das heilsgeschichtliche Geschehen an ihm: „Wir haben im Hymnus) noch eine allerdings entwickeltere Form der urapostolischen Christusverkündigung" (S. 150). Damit ist die Entwicklungslinie zu einem relativen Abschluß gelangt: Wenn Petrus am Pfingstfest Jesus als den Kyrios bezeichnet, so ist das ein „ausschließlich heilsgeschichtliches Prädikat des Menschen Jesus" (S. 150), auch das *maranatha* ist nicht anders zu verstehen. Höher greift Stephanus, wenn er Jesus auf gleicher Stufe zeigt wie Gott den Vater, was aber dem Wortlaut nach immerhin noch eine adoptianische Deutung zuließe; eine solche ist beseitigt im Hymnus Phil 2, 5ff. G. geht dann nochmals auf die Heilsbedeutung Jesu als des Christus zurück und hebt am Inhalt der paulinischen Überlieferung die Übereinstimmung mit der Botschaft des Petrus hervor, wobei sich auch eine weitgehende Gleichheit der Form ergibt.

C. verfolgt mit seinen Ausführungen zwei Ziele, denen er vor allem eingangs und am Ende Ausdruck verleiht. Fürs erste will er der von Bultmann propagierten Entmythologisierung des NT entgegentreten. Es erscheint aber doch fraglich, ob er diesem Zwecke dient, wenn er fordert, die christliche Urbotschaft müsse verstanden werden als Botschaft vom Werke Gottes, das Gott nach den Verheißungen des AT an Christus verwirklicht hat. Kann dem nicht entgegnet werden, daß damit eben schon die Urbotschaft der Mythologisierung des geschichtlichen Geschehens verfallen war? Es überrascht auch, daß G. das Übergeschichtliche an der Geschichte Jesu (in welchem Ausmaß?) in mythischen Formen ausgedrückt finden will (S. 11). Verhält es sich wirklich so, daß der Mythos, wenn er in den Dienst des Geschichtlichen tritt, das ihm von Haus aus anhaftende Ungeschichtliche verliert (S. 167)? — ist doch der Mythos ein Erzeugnis der schöpferischen Phantasie (S. 169). Worin liegt die mythische Form, wenn Petrus und die Zwölf auf Grund der Voraussagen Jesu und der Erklärungen, die er ihnen bei den Erscheinungen nach seinem Tode gab, als er mit ihnen aß und trank, nun von seiner Auferstehung sprachen? Selbst das Beispiel von der Höllenfahrt Jesu, das G. in den Nachträgen anführt, scheint mir nicht beweisend. Zu ihrer Erklärung genügt das antike Weltbild (der Hades-Sheol als Ort der Seelen der Verstorbenen im Innern der Erde), auf dem auch eine Reihe antiker Mythen beruhen. Solange die Züge des Weltbildes nicht personifiziert sind, kann man nicht wohl von Mythen reden.

Auch gegen das zweite Ziel G.s erheben sich Bedenken. Er fordert, sowohl die Christologie wie auch die Verkündigung des Glaubens müsse künftig alles, was Jesus betrifft, vom AT aus deuten. M. E. sind hierbei zwei Dinge außer Acht gelassen. Fürs erste führt das NT relativ wenig am Leben und Leiden des Herrn auf das AT zurück, und unter diesem Wenigen ist, besonders in der Leidensgeschichte, mehr als ein Zug von nebensächlicher Bedeutung; das war schon zum Buch von K. H. Schelkle zu vermerken; s. ZkTh 72 (1950) 111. Dazu kommt, daß das AT vielfach erst vom NT her Licht gewinnt, und auch so noch der messianische Sinn der meisten Stellen und Ereignisse des AT uns verborgen bleibt. Daher die landläufige Einteilung in messianische (eigentlich: als solche von uns erkannte) und nichtmessianische Partien. Angesichts dieser Sachlage ist G.s Forderung undurchführbar. Fürs zweite führen sowohl Paulus wie Johannes über den geforderten Standpunkt hinaus. G. selbst bemerkt zum Christus-Hymnus Phil 2, 5ff: „Davon verschieden ist die Form der apostolischen Verkündigung, die nicht mehr die Weckung des Glaubens an Jesus als den Messias zum Ziele hat, die vielmehr den Glauben an Jesus als den Christus voraussetzt und vertieft" (S. 158). Zu Johannes schreibt er in einer Anmerkung S. 175): „Einen anderen Charakter haben die Wunder Jesu in der johanneischen Theologie. Bei den Wundern des johanneischen Christus handelt es sich nicht um Taten, in denen Gott die Prophetie erfüllt und dadurch Jesus als den Messias erweist, sie sind vielmehr *σημεῖα*, in denen die Doxa Jesu in Erscheinung tritt".

Was G. fordert, ist nichts anderes, als daß die theologische Behandlung Jesu hinter einen bereits im NT erreichten Stand der Entwicklung zurückgeworfen werde. Auch was er für die Glaubensverkündigung will, wäre kein Fortschritt. Zweifellos gehört es zum christlichen Verkündigungsgut, daß sich in Jesus das AT erfüllt hat. Aber das AT, obschon für immer geoffenbartes Wort Gottes, richtet sich doch nicht mehr in gleicher Weise an die heutigen Christusgläubigen wie einstmals an die Juden, denn das Fundament unseres Glaubens ist zunächst nicht das AT wie für jene, sondern die auf Schrift und Tradition aufgebaute Lehre der lebendigen Kirche. Und für den Neuen Bund ist evident das NT von größerer Bedeutung als das AT. Daher geht es nicht an, die ganze Lehre über Christus auf das AT zurückzuführen, selbst wenn dies theoretisch möglich wäre.

Der bleibende Wert dieser Studie dürfte wohl in der Zeichnung der Urbotschaft des Petrus und der Zwölf und der davon verschiedenen, aber durch die überkommene Überlieferung ausgeglichenen des Paulus liegen. Indem G. diese Verschiedenheit deutlich macht, liefert er zudem einen wertvollen Beitrag zur Stellung des Paulus in der Urkirche. Überaus dankenswert ist, wie G. das Formale für die exegetischen Kenntnisse auswertet. Alles, was er behandelt, wird zudem unter steter Berücksichtigung und weitestgehender Einbeziehung der modernen, zumal protestantischen Forschung geboten.

Dieser steten Berührung mit der nichtkatholischen Literatur ist es wohl freilich auch zuzuschreiben, daß G.s Ausdrucksweise nicht überall die wünschenswerte Klarheit aufweist, wozu auch ein allzu reiches Maß griechischer Termini beiträgt. Auch wird das Verständnis der ohnehin subtilen Darlegungen nicht eben gefördert durch überspitzte Formulierungen. So z. B. lehnt G. es zunächst ab, daß man dem Christus-Hymnus Phil 2 Wesensaussagen über Jesus entnimmt. Hierin ist ihm insoweit zuzustimmen, als das unmittelbare Anliegen des Verfassers des Hymnus, wie G. erkannt hat, vor allem die großen Züge des an Jesus vollzogenen Heilsgeschehens sind. Daß aber der Hymnus dabei voller Gedanken ist, welche auf das Wesen Jesu Bezug haben, bezeugt dann G. selbst, indem er S. 151 solche daraus hervorhebt. G. will auch nichts davon wissen, daß man zur Interpretation des Hymnus die Auferstehung heranziehe. Er übersieht, daß nach seiner eigenen Auffassung der Hymnus in jene Urzeit zurückreicht, in der die Auferstehung Jesu das Herz der Urbotschaft darstellte, so daß es psychologisch unmöglich erscheint, daß damals von der Erhöhung des Christus gesprochen werden konnte, ohne sie unwillkürlich als mit seiner Auferstehung verbunden zu denken. *Paul Gaechter S. J.*

Artur Michael Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik, 1. Teil: Die Gnadenlehre, Bd. I. Gr.-8° (302 S.). Regensburg 1952, Pustet. DM 18.—, geb. DM 23.—.

Der Verf., der seit 30 Jahren in emsiger und wohl oft aufreibender Kleinarbeit die Handschriften der Frühscholastik durchforscht hat, kann heute als reife Frucht seiner Mühen den ersten Band seiner Dogmengeschichte vorlegen. Erst aus den reichgehaltenen Anmerkungen läßt sich ermessen, welche Unsumme an Geduld und Sammeleifer erfordert war, um das Baumaterial zu diesem Werk zusammenzutragen.

In zwei einleitenden Teilen, die vom Hauptthema noch abliegen, handelt der Verf. von der Terminologie der Frühscholastik und bringt einen Beitrag zum damals häufig gebrauchten Wörtchen *ly* und zum Einfluß der Volkssprache auf die theologische Literatur (1. Teil). Sodann werden sporadische Bemerkungen der Frühscholastik über Dogmenentwicklung und Unfehlbarkeit des Papstes vorgelegt (2. Teil). Für die Frage nach der Unfehlbarkeit sind von besonderem Interesse die Ausführungen Huguccios, in denen sich die später definierte Lehre bereits klar abhebt, während von andern Theologen derselben Epoche Meinungen vertreten werden, die an die späteren Konziliartheorien anklingen; oder es wird auch eine Exegese von Mt 16, 18 geboten, die wie ein frühes Urbild der protestantischen Deutung anmutet.

Mit dem 3. Teil beginnt das eigentliche Anliegen dieses Bandes, nämlich die Darstellung der frühscholastischen Gnadenlehre. Es war ein glücklicher Griff, den Auftakt mit dem Anselmschen Gerechtigkeitsbegriff zu geben, der die frühscholastische Gnadendiskussion auslöste und richtig in Fluß brachte. Nach Anselm von Canterbury ist die Gerechtigkeit ein *operatum* des Willens und besteht in der Rechtheit der Betätigung. Zwar verlangt er eine *gratia praeveniens* und *subsequens* zur Erhaltung und Bewahrung der Gerechtigkeit, doch deren übernatürliche Eigenart bleibt noch völlig ungeklärt. Die Betätigung als Konstitutiv der Gerechtigkeit zieht die Diskussionen über die Gerechtigkeit der getauften Kinder nach sich und die vielbehandelte Frage, ob die ersten Menschen und Engel in der Gerechtigkeit erschaffen worden seien. — Bei Ps.-Bruno, Rupert von Deutz, Honorius von Autun und vielen andern läßt sich der Anselmsche Gerechtigkeitsbegriff nachweisen, aber erst Abälard und Hugo von St. Viktor bauen ihn systematisch in die theologische Spekulation ein. Ein Umschwung tritt erst mit Petrus Lombardus ein, indem er das Problem in neuer Weise formuliert. Er setzt die Gerechtigkeit dem *exercitium virtutum* gleich und fragt, ob die Stammeltern und die Engel mit den Tugenden geschaffen worden seien. Und da man Tugenden und heiligmachende Gnade identifizierte, lautete die Frage jetzt, ob Engel und Stammeltern *in naturalibus* oder *in gratuitis* geschaffen seien. Erst Philipp der Kanzler brach den nachwirkenden Einfluß Anselms und bahnte eine Fragestellung an, die in der Hochscholastik zur Ausarbeitung des heute gültigen Begriffs der heiligmachenden Gnade führte.

Der 4. Teil befaßt sich mit der Erkenntnis der helfenden Gnade. Um einen Begriff von der reichhaltigen Problematik dieses Werkes zu vermitteln, wollen wir, gleichsam als ein Paradigma für die Fülle der übrigen Teile, kurz die Punkte aufzählen, die im 4. Teil zur Sprache kommen. Es sind dies: die frühscholastische Gnadenterminologie, die Notwendigkeit der Gnade, die Möglichkeit eines guten Aktes vor der Rechtfertigung, die Gewährung einer Gnade vor der Rechtfertigung, freier Wille und Notwendigkeit der Gnade, das Können des Willens im Urzustand, sein Nichtkönnen nach dem Fall, die Wiederherstellung des Könnens nach der Gnade, die Verwirklichung der helfenden Gnade, die Gnade als Bewegerin zum Werk. — Als durchgreifendes Ferment der Auseinandersetzungen stellt sich immer das Paradox Gnadennotwendigkeit-Willensfreiheit vor. Die Lösungen, die in Vorschlag gebracht werden, belassen das einemal dem Willen die Freiheit, sich aus eigenen Kräften der angebotenen Gnade zu bemächtigen, das anderemal sehen sie in der Gnade die Herstellung des *posse* des Urstands und identifizieren dieses *posse* mit der Rechtheit des Willens. Man versuchte auch, dem Dilemma dadurch zu entgehen, daß man die zum Gutandeln notwendige Gnade einfach mit der rechtfertigenden Gnade, dem lebendigen Glauben, gleichsetzte. Der Begriff einer *fides informis* lag noch nicht vor. Und obwohl alles Material zur Unterscheidung von *gratia sanans* und *gratia elevans* gesammelt war, verlief die Gnadenspekulation einseitig auf psychologischen Bahnen und verstand es noch nicht, in die ontologische Struktur der Hilfsgnade einzudringen.

Wie schwer der theologische Begriff des Übernatürlichen gewonnen wurde, zeigt der 5. Teil des Werkes. Obwohl die Ansätze und Tendenzen auf die richtige Sicht hinwiesen und dadurch dem theologischen Gebäude der Frühscholastik auch für unser rigoroses Auge seine orthodoxen Strukturen verliehen, ließen sich manche Theologen zu Beispielen und Formulierungen verleiten, die bei genauerer Analyse einen etwas pelagianischen Geschmack verraten. Wieder war es Philipp der Kanzler, mit dem die Theologie über die einseitige Bindung an die *gratia sanans* hinausgelangte und die seinshafte Improportion zwischen Natürlichem und Gnadenhaftem feststellen konnte.

Mit Beibringung eines reichen Textmaterials werden im 6. Teil die Stufen nachgezeichnet, auf denen sich die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade vollzog: Zuerst räumte man der *fides* und *caritas* die Rolle ein, Rechtfertigung und *vita animae* zu verleihen, ohne sich zu fragen, ob man unter *fides* und *caritas* einen Akt oder einen Habitus verstand. Erst später wurde man sich des Habituscharakters beider Tugenden bewußt. Und noch später unterschied Philipp der Kanzler unter Verwendung aristotelischen Begriffsgutes *fides* und *caritas* vom eigentlichen Leben der Seele und grenzte damit die heiligmachenden Gnade formell ab.

Waren bei dem eben gezeichneten Weg die vielen paulinischen Kommentare als Fingerzeige für den Ausgangspunkt charakteristisch, so waren einer mangelhaften Exegese allerdings in Röm 5, 5 und Jo 4, 7f auch die Ansätze zu einer Identifizierung von *caritas* und Hl. Geist geboten. Über diese Lehre, die in Petrus Lombardus ihren bekanntesten Ausdeuter fand, handelt der 7. Teil.

Es folgt sodann im 8. und abschließenden Teil die frühscholastische Lehre von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und von der Eingießung der rechtfertigenden Gnade.

Liest man das Werk des Bamberger Weihbischofs, so hat man den Eindruck: man beobachte den menschlichen Geist auf einer Odyssee, sofern man darunter nicht eine Irrfahrt versteht, sondern die Suche nach der Heimstatt klarer theologischer Ideen. Daß damit viel Reizvolles geboten ist, bedarf keiner eigenen Erwähnung. Aber es springt auch ins Auge, wie sehr den großen Theologen der Hochscholastik von ihren weniger bekannten und weniger gerühmten Vorgängern die Wege bereitet wurden. Fast möchte man geneigt sein, die Genialität eines Thomas nicht so sehr in der Erfindung neuer Gedankenmotive zu erblicken, als vielmehr in dem Feingefühl, mit dem er das von früheren Generationen Dargebotene sichtete und aus ihm das Beste auswählte.

Engelbert Gutwenger S. J.

Josef Zürcher, Aristoteles' Werk und Geist untersucht und dargestellt. Gr.-8 (455 S.). Paderborn 1952, Schöningh.

Erst vor wenigen Jahren stellte Paul Gohlke entgegen allen philologisch-kritischen Aristotelesuntersuchungen die These von der wesentlichen Echtheit und Unverfälschtheit des überlieferten Corpus Aristotelicum (CA) auf. Dabei stützte er sich auf die Glaubwürdigkeit des strabonischen Berichtes, daß Neleus, der Erbe des schriftlichen Nachlasses des Aristoteles, die Bücher mit sich nach Skepsis nahm, wo sie schließlich nach rund 200jähriger Verschollenheit „von Nässe und Motten zerfressen" in einem Keller aufgefunden wurden. Gerade dadurch seien sie aber — nach Gohlke — vor einer Überarbeitung durch spätere Peripatetiker verschont geblieben und stellen das ursprüngliche aristotelische Schrifttum dar. Auch Zürcher, dessen großes Werk nun vorliegt, bezweifelt nicht die Glaubwürdigkeit des berichteten Vorgangs — aber Neleus „trug nicht so sehr die Scripta des Aristoteles mit sich nach Hause, sondern den schriftlichen Nachlaß des Theophrast", genauer: „den Nachlaß des Aristoteles und des Theophrast in einem... Es ist der Nachlaß des Aristoteles, aber nicht in der Form, wie er beim Tod des Aristoteles (322) aussah, sondern wie er abgeändert und oft gänzlich umgewandelt beim Tod des Theophrast (288) aussah. Was darin noch an echt aristotelischer Substanz sich findet, beträgt nicht mehr als 20—30%; Form aber und Einkleidung sind gänzlich die des Theophrast" (17). Das ist die These, die Z. einleitend in den Worten zusammenfaßt: „Das CA, so wie es heute vorliegt, ist als Ganzes in dieser Form nicht von Aristoteles geschrieben, sondern von Theophrast" (ebd.). Der Geisteswandel, der sich im CA wiederspiegelt und von W. Jaeger Aristoteles selbst zugeschrieben wurde — vom platonischen Idealismus zum Empirismus —, ist demnach ein Gesinnungswechsel nicht des Aristoteles, sondern seines Schülers und Nachfolgers; Aristoteles dagegen „war von Anfang an und blieb sein Leben lang der Reformplatoniker" (25).

Diese umstürzende These wird (im 1. Teil) durch eine Reihe von Gründen bewiesen und durch ungeheueres philologisches und historisches Material im einzelnen belegt. Über die Beweiskraft ein endgültiges Urteil abzugeben, ist noch kaum möglich; es wäre voreilig ohne gründliches und sehr langwieriges Studium. Die Bedeutung des Werkes verlangt aber, daß wir schon jetzt Bericht erstatten über seinen wesentlichen Inhalt.

Der 1. Beweis geht von den aristotelischen Dialogfragmenten aus, die zum Lehrgehalt des CA in offenkundigem Gegensatz stehen. Die Meinung, es handle sich um „Jugendschriften" des noch platonisierenden Aristoteles, der später seine Ansichten geändert habe, lehnt Z. ab: Es sind Werke des reifen Mannes, sie allein begründen für Jahrhunderte seinen Ruhm; und er blieb im Urteil der Nachwelt der Platoniker Aristoteles, bis — zur Zeit Ciceros — durch die Neuausgabe des CA der andere Aristoteles bekannt wurde. Schon damals sah man klar, wie aus den Zeugnissen Ciceros und Alexanders von Aphrodisias deutlich wird, die Diskrepanz, suchte sie aber nicht durch die Annahme von Jugendschaften zu überbrücken. Auch die andere Ausflucht, es seien „exoterische" im Gegensatz zu „esoterischen" Schriften, d. h. Aristoteles habe seine Abkehr vom Platonismus langsam vollzogen, nach außen aber sorgfältig geheim gehalten, so sehr, daß er tatsächlich für Jahrhunderte als Platoniker galt, weist Z. ab. Er „müßte seine geistige Wende mit allem Rigorismus nach außen verheimlicht haben, daß nicht einmal Theophrast ihn verriet, daß nicht einmal Epikur eine Ahnung davon hatte" (26). Dagegen: „Der wahre Aristoteles konnte nicht und wollte nicht verheimlicht sein: er war eine gerade Natur und hatte keinen Grund, seinen Ideenwechsel — falls er einen solchen vollzogen hatte — zu verheimlichen: öffentlich als ein echter Platoniker mit seiner eigenen Ideenlehre... zu erscheinen, in der Schule aber ein gegenteiliger Peripatetiker zu sein" (27). Der Hinweis auf die „gerade Natur" des Aristoteles — wer wollte ihrer auch so sicher sein, daß sich daraus mit Gewißheit etwas ableiten ließe? — wirkt hier eher als unsachliche Belastung des sachlichen Beweisgangs. Aber daß die supponierte Arkandisziplin weder notwendig noch möglich war, hat manches für sich: nicht notwendig, wenigstens sofern wir keine zwingenden Gründe dafür erkennen, und nicht oder kaum möglich, denn „auch alle seine Schüler müßten bei diesem Betruge mitgemacht haben" (ebd.) und zwar in bewundernswert beharrlichem und erfolgreichem Schweigen. Hier setzt sich Z. eingehend mit der Geheimhaltungstheorie Bignones auseinander und gibt seine eigene Erklärung der Lehrdiskrepanz: „Wenn das CA ihn als Peripatetiker hinstellt, so ist das das Werk des Theophrast" (25).

Im 2. Beweis aus den zoologischen Fragmenten zeigt Z., daß es vor den Zoologica des CA (De anim. hist., De part. anim., De anim. gener.) eine andere und ursprünglichere, von Aristoteles selbst redigierte Textform gab. Dies wird wieder mit reichem Material belegt und führt zum Schluß: Die zoologischen Schriften des CA sind „in ihrer heutigen Form gar nicht von Aristoteles redigiert, sondern von seinem Nachfolger Theophrast, und die Fragmente sind gar keine Fragmente des jetzigen CA, sondern sind Fragmente einer früheren, von Aristoteles verfaßten Ausgabe" (32). Noch mehr: Die Zoologica im CA „haben überhaupt so, in dieser heutigen Form, zu Lebzeiten des Aristoteles noch gar nicht bestanden; sie stammen in dieser Form erst aus der Zeit von ca. 300" (33).

Besonders wichtig erscheint der 3. Beweis aus der Darstellung der Lehre Platons im CA. „Man kann das Problem in einer Alternative ausdrücken: Faßt man das, was im CA, besonders in der Metaphysik, über die platonische Lehre gesagt wird, so auf: es sei Aristoteles selber, der das alles sage, und er sage es von der Lehre Platons selber..., dann hat Aristoteles die wahre Lehre Platons wesentlich irrtümlich und falsch aufgefaßt und dargestellt; — faßt man aber das CA so auf: es sei Theophrast, der hier berichte, und er stelle die Lehre Platons bewußt so dar, wie sie in der gleichzeitigen Akademie unter Xenokrates und Polemon weiterentwickelt und dargestellt wurde, dann stimmt es! Nun aber können wir diese Ungeheuerlichkeit, ... daß Aristoteles so nachlässig und so falsch und irrtümlich die Lehre Platons dargestellt habe, absolut nicht akzeptieren... Also bleibt nur die andere Hypothese... Und das allein ist auch die wirkliche Lösung dieses Rätsels!" (49). Besonders aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Ausführung Z.s über die platonische Methexis-Lehre: Platon habe nie eine reale (physische) Methexis gelehrt — sie wäre im Widerspruch zu seinem eigenen System —, sondern nur eine intentionale, die mit der Mimesis zusammenfällt. Reale Methexis dagegen ist bloß „xenokratische Platon-Interpretation" (53) und gegen sie richtet sich im CA — nicht Aristoteles, sondern — Theophrast.

Auch den 4. Beweis aus Euklid faßt Z. selbst, bevor er ihn im einzelnen belegt, knapp zusammen: „Zwischen den Stoicheia des Euklid und der Mathematik des CA besteht eine so weitgehende frappante Übereinstimmung, daß entweder Euklid seine Mathematik von Aristoteles entlehnt hat (These Heiberg) oder der Autor des CA in seiner heutigen Form sein mathematisches Wissen aus Euklid geschöpft hat (These Vogt). Nun aber ist die These Heiberg unhaltbar. Also bleibt die These Vogt" (60). Zur Unmöglichkeit der ersten Annahme sagt Z. weiter: „Wie sollte denn einer der größten Mathematiker des Altertums bei Aristoteles entlehnt haben, der anerkanntermaßen kein Mathematiker war? Dieser Fehler fällt in die alte unhaltbare Auffassung zurück, als wäre Aristoteles das größte Weltwunder" (61) auf sämtlichen Gebieten empirischer und philosophischer Wissenschaft gewesen. So schließt sich Z. der These Vogt an, aber mit einer Berichtigung. Vogt hatte auf grund der Abhängigkeit des CA von Euklid gefordert, man müsse die Lebenszeit des Euklid um etwa 30 Jahre weiter ins 4. Jahrhundert zurückverlegen. Dies ist aber nach neuesten Forschungen nicht möglich. „Wohl aber haben wir ... allen Grund, die Abfassung des CA um 30 Jahre herunterzuverlegen, und dann ergibt sich als Resultat: der für Mathematik sehr eingenommene Theophrast hat aus Euklid geschöpft" (60).

Von dieser Erkenntnis her legt sich die Vermutung nahe, daß auch andere nacharistotelische Schriften auf die endgültige Fassung des CA eingewirkt haben. Dies stellt nun auch Z. im folgenden 5. Beweis aus Aristoxenos, Dikaiarchos, den Pinakes und der Stoa fest. Es handelt sich um Spuren des Musikwerkes des Aristoteles-Schülers Aristoxenos von Tarent auf die Politik und Poetik, und um Spuren des Buches über die Seele von Dikaiarchos von Messene auf De anima (73). Ebenso zeigt Z. stoische Einflüsse. Hier ist er allerdings vorsichtig und will den gänzen Problemkreis „Stoisches im CA" noch nicht zur endgültigen Entscheidung bringen. Dennoch meint er aus der Übereinstimmung des CA mit stoischen Elementen den Konvergenzschluß ziehen zu dürfen: „Diese Übereinstimmung, in ihrer Gesamtheit wenigstens, beweist stoischen Einfluß. Also ist das CA nicht vor ca. 300 abgeschlossen worden" (79). Die nähere Ausführung stützt sich vor allem auf Pohlenz, Stoa und Stoisches; als Anhang dazu wird eine Liste stoischer Termini im CA gebracht (83f).

Der 6. Beweis zeigt die Abhängigkeit der biologischen Teile des CA vom berühmten Arzt Diokles, der am Peripatos dozierte. Z. schließt sich der Annahme Jaegers an, daß Diokles ein Schüler des Aristoteles war. Daraus ergibt sich wieder die nacharistotelische Abfassung des CA (85).

Ein weiterer, 7. Beweis wird aus der absoluten Stileinheit zwischen CA und CTh (Corpus Theophrasticum) gewonnen. Schon vor hundert Jahren (1859) hat Jessen die Stileinheit festgestellt und daraus geschlossen, daß auch Schriften im heutigen CTh (im besonderen *Περὶ φυτῶν ἱστορία* und *αἴτια φυτικά*) von Aristoteles verfaßt seien. Dagegen wendet sich Z. mit der These, „daß weder das CA nur von Aristoteles, noch das CTh nur von Theophrast ist; sondern beides ist von beiden" (96) und zwar so, daß die genannten theophrastischen Schriften „noch in viel höherem Grade von Aristoteles sind als vieles, das heute im CA steht; sie sind nichts anderes als das aristotelische, von Theophrast überarbeitete *περὶ φυτῶν*. Die uns vorliegende Endredaktion der beiden Schriften Theophrasts müsse aber von demselben Verfasser stammen wie die Endredaktion des CA (ebd.). Diese Stileinheit wird wiederum ausführlich philologisch belegt, mit besonderer Berücksichtigung der Arbeiten von W. Müller, H. Schindler und L. Hindelang.

Schließlich der letzte, 8. Beweis geht von der offenkundigen „Doppelgleisigkeit des CA", d. h. der Diskrepanz der Lehrmeinungen innerhalb der aristotelischen Bücher aus. Sie läßt sich nach Z. nicht mit Wahrung der Einheit des Verfassers erklären. Denn „dagegen spricht der Umstand, daß ein Autor, wenn er seine Meinung geändert hat, ... nicht einen Kompromiß zwischen seinem eigenen früheren Text und seinem neuen Text herzustellen sucht, sondern er eliminiert den früheren Text und schafft sich einen einheitlichen neuen Text. Ganz anders, wenn die frühere Auffassung die Auffassung eines hochangesehenen Vorgängers war. Dann kommt es zu den bekannten Harmonisierungsversuchen: Man will die neue fortschrittliche Auffassung mit der früheren in Einklang bringen;

... man sucht Widersprüche auszuglätten; man läßt frühere, bekannt gewordene Definitionen stehen, legt aber eine neue Interpretation hinein und weicht so scheinbar nicht vom Schulhaupt ab. Darin war Theophrast Meister" (123).

Dieser letzte Beweis wird später, nachdem der 2. Teil des Werkes auf grund stilistischer Merkmale (Gebrauch von Partikeln und Konjunktionen) die Chronologie der Schriften des CA zu sichern versucht (125—130), im 3. Teil, „Die einzelnen Schriften des CA", wieder aufgenommen und in allen Einzelheiten durch alle Bücher durchgeführt (131—345). Es geht hier also um die Ergänzung des Beweisgangs durch innere Gründe. Dabei bemüht sich Z., die inhaltlichen Diskrepanzen möglichst klar herauszuarbeiten und Theophrastische Zutaten vom ursprünglich Aristotelischen Lehrgehalt abzuheben. Das Ergebnis wird im 4. Teil, „Aristoteles' Geist", kurz zusammengefaßt und die echte Lehre des Aristoteles auf wenigen Seiten dargestellt (346—353). Demnach habe Aristoteles z. B. „durchaus die platonische Ideenlehre gehalten" (349), allerdings nicht mit Platon den Ideen reale Wirkursächlichkeit zugeschrieben. Auch sei der Hyle-Begriff der Metaphysik nicht Aristotelisch, „insofern er nicht als bloße logische Abstraktion aufgefaßt wird" (ebd.), wohl aber der Begriff der Hyle als positives Substrat. Diese Beispiele zeigen, wie tiefgreifend die Aristotelesdeutung von der Forschung Z.s betroffen wird und wie sehr sich die traditionelle Vorstellung von der aristotelischen Philosophie zu wandeln hätte. Wir wollen dem endgültigen Urteil über den Wert der Beweisführung nicht vorgreifen. Aber eines kann schon jetzt gesagt werden: daß sich viele der schwersten Rätsel der Aristoteles-Forschung durch Z.s These verblüffend einfach lösen lassen.

Umfangreiche Anhänge erhöhen den Wert des Buches. Im Anhang I sind alle Wörter zusammengestellt, die sowohl im CA als auch im CTh vorkommen (354—430), im Anhang II die Wörter, die im CTh, nicht aber im CA vorkommen (431—436), und Anhang III bringt ein Verzeichnis der vorkommenden Tier- und Pflanzennamen (437—449). Schließlich sind noch eine Zeittafel und drei Bildtafeln beigefügt.

Emmerich Coreth S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Neues Testament

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. 1951 2. Heft 1. 8° (XVI u. 196 S.). Stuttgart, Kathol. Bibelwerk. — Seit die Biblische Zeitschrift ihr Erscheinen eingestellt hat, vermißt man vollständige Sammelberichte über biblische Neuerscheinungen mit kurzen Inhaltsangaben. So ausgedehnt die Bibliographie der „Biblica" (Rom) ist, so fehlen ihr doch die kurzen Inhaltsangaben; auch macht sie keinen Unterschied zwischen Wissenschaftlichem und Veröffentlichungen für die Praxis. Das ist nun der Platz, den die hier anzuzeigende neue Publikationsreihe einnehmen zu wollen scheint, deren Spiritus rector Prof. Stier von der Tübinger Universität ist. Noch ist mit diesem ersten Heft jene Stufe der Vollkommenheit nicht erreicht, die sich die Bearbeiter der Bibliographie zum Ziel gesetzt haben, weder nach der Seite einer relativen Vollständigkeit, noch was die Inhaltsangaben betrifft. Aber das Unternehmen verdient alles Lob und alle Unterstützung, damit es in Bälde seine Aufgabe ganz erfüllen kann. *P. Gaechter S. J.*

Andrés Fernandez Truyols S. J., Geografía Bíblica (El País de Jesús). Kl.-8° (137 S. u. 2 Kartenblätter mit 7 Skizzen). Barcelona 1951, Editorial Vilamala. — Der Verf. hat der Geographie und Topographie Palästinas an Ort und Stelle jahrelange Studien gewidmet. Indem er hier den Gegenstand für weitere Kreise behandelt, schöpft er aus reichstem Wissen. Daß das AT den Löwenanteil davonträgt, liegt teils in der Natur der Sache, teils in den Studien des Verf., der sich speziell mit der altisraelitischen Geschichte beschäftigt hat. In gedrängter Kürze informiert F. über die allgemeine Beschaffenheit des Landes und die Etappen seiner politischen Einteilungen bis in die Jetztzeit mit ihrer unnatürlichen Zerstückelung. Eingestreute Skizzen und die Karten am Ende verdeutlichen den Text. Den Hauptteil nimmt die historische Geographie und Topographie ein. Die an sich trockenen Angaben werden durch reichliche Zitate aus dem AT und zahlreiche Illustrationen belebt. Das NT freilich kommt etwas zu kurz, und bezüglich des Ortes der Geburt Jesu, des Tabor als Ort der Verklärung und Kufr Kennas als Ort des Weinwunders (Chirbet Kana fehlt auf den Kartenskizzen) wünschte man ein Wort der Kritik. Dessen ungeachtet wäre der Rezensent glücklich gewesen, wenn er in Begleitung eines so kundigen Führers Palästina hätte bereisen können. *G.*

Beryl Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages. 8° (XXII u. 406 S.). Oxford 1952, Blackwell. Geb. Sh 37 6. — Die erste Auflage dieses Buches erschien 1940 und wird auf dem Kontinent nur wenigen bekannt geworden sein. Was hier vorliegt, ist die zweite mit gänzlich veränderten „conclusions". Den Gegenstand bildet das Bibelstudium im Mittelalter, genauer des 9.—14. Jh. Nach einem längeren Abschnitt über die Väterexegese untersucht die Verfasserin, wie sich die Beschäftigung mit der *sacra pagina* im Licht der geschichtlichen und vor allem der kulturgeschichtlichen Entwicklung allmählich zu einer Wissenschaft beinahe in modernem Sinn entfaltet hat. Von ausschlaggebendem Einfluß waren hiebei vor allem das monastische Leben und die Schulen, die im 12. Jh. zu Universitäten ausreiften. Einzeln oder in Gruppen treten die frommen und gelehrten Männer vor uns, die sich in der Ausgestaltung der Bibelstudien hervorgetan haben. Wir lernen von der Existenz und dem Einfluß bisher verschollener Größen, eines Andreas a S. Victore, eines Herbert von Bosham, Simon von Hinton, Wilhelm von Middleton, Wilhelm von Alton u. a. m. Stets untersucht die Verf. die Grundauffassungen, mit welchen diese Männer an die Bibel herantraten, womit Licht verbreitet wird über die schwer überblickbare Geschichte vom vielfachen Sinn der Hl. Schrift. Stand das, was wir heute Exegese nennen —

die Gewinnung des *sensus literalis* — im frühen MA wenig in Geltung und beherrschte, um in vereinfachter Terminologie zu reden, der *sensus spiritualis* das Feld, so endete die Entwicklung mit einem klaren Sieg des *sensus literalis*. Das Auf und Ab dieser Entwicklung ist zu kompliziert, als daß es hier skizziert werden könnte, denn Sm. begnügt sich nicht mit den großen Zügen, sondern geht bis ins Einzelnste und belegt ihre Feststellungen mit zahlreichen Zitaten aus den meist nur handschriftlich erhaltenen Werken der betreffenden Autoren. Und diese Handschriften mußten in den Bibliotheken von Oxford bis Rom erst aufgestöbert werden. Im ganzen zählt Sm. 120 solcher meist schwer lesbarer Hss auf. Beachtet man noch die ausgedehnte und weitverstreute Literatur, die sorgfältig beigezogen worden ist, so kann man diesem Beispiel moderner englischer Gelehrsamkeit seine Bewunderung nicht versagen. Das Werk dient gleicherweise dem Erforscher der Geschichte der Exegese wie denen, die sich mit der mittelalterlichen Geistesgeschichte und der Scholastik befassen. *G.*

Joseph Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese Neutest. Abhandlungen XIX, 4). 8° (VI u. 112 S.) Münster i. W. 1952, Aschendorff. DM 7.50. — Prof. Altaner von Würzburg veröffentlicht hier die Dissertation des 1949 verstorbenen Verfassers. Sie behandelt ein Thema, das eigentlich mehr ins Gebiet der Dogmengeschichte als der Geschichte der Exegese gehört, und zwar ein sehr bedeutsames Thema. Die Art, wie die Primatstelle von Tertullian bis Gregor d. Gr. interpretiert wurde, war nicht so sehr von exegetischen Prinzipien, als vielmehr von den konkreten Situationen und Strömungen des kirchlichen Lebens diktiert, was auch der Verf. erkannt, aber vielleicht nicht überall genügend hervorgehoben hat. Vgl. hiezu z. B. H. Bruders S. J., „Mt 16, 18; 18, 18; Jo 20, 22. 23 in frühchristl. Auslegung": ZkTh 34 (1910) und 35 (1911), bes. S. 293—317. Bei Augustinus dagegen läßt sich eine Disharmonie feststellen zwischen seiner Exegese und seinem praktischen Vorgehen. Wir dürfen annehmen, daß der Verf. für die Veröffentlichung seiner Studie manche Lücke ausgefüllt und zu Behauptungen nicht unwichtiger Punkte die Beweise hinzugefügt hätte. Trotz einer gewissen Kürze bleibt ihm aber das Verdienst, Mt 16, 18f in den verschiedenen Lichtern der Tradition vorgeführt zu haben. Man ersieht daraus, daß Mt 16, 17 oft genug nicht auf Petrus allein bezogen, sondern betrachtet wurde als irgendwie an alle Zwölf gerichtete Antwort auf das in ihrer aller Namen ausgesprochene Bekenntnis. Das entspricht ohne Zweifel dem Sinn der Stelle, wenngleich die Antwort Jesu unverkennbar Elemente enthält, die den Petrus persönlich betreffen. Wahrscheinlich liegt in Mt 18, 18 die urchristliche Anwendung von 16, 19 auf die gesamten Zwölf vor. Dem Exegeten erwächst somit aus L.s Studie die delikate Aufgabe, aus der Primatstelle das allen Zwölfen Gemeinsame herauszuheben, ohne die dem Petrus eigenen Prärogativen zu schmälern. *G.*

Alfred Wikenhauser, Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt (Das NT übersetzt und kurz erklärt, hrsg. von A. Wikenhauser und O. Kuss, 5. Bd.). 2. Aufl. 8° (237 S.). Regensburg 1951, Pustet. — Die zweite Auflage dieses gediegenen Kommentars ist durchweg durch kleinere Zusätze und auch durch Exkurse vermehrt, so daß sie gegenüber der Vorgängerin um ca. 40 Seiten stärker ist. Das neu Hinzugekommene betrifft vor allem literarische und religionsgeschichtliche Stoffe. So verbreitet sich jetzt der Verf. über die literarische Funktion der eingestreuten Reden und über die Freiheit des Lukas in ihrer Gestaltung und ihre geschichtliche Zuverlässigkeit (S. 17—19; 41f; S. 72 Stephanusrede; S. 161 und 166f Areopagrede), über die Funktion der Cornelius-geschichte im Rahmen der Apg (S. 102). An Religionsgeschichtlichem sei auf die Zusätze zum Pfingstfest verwiesen. Ausführlich wird sodann die Himmelfahrt behandelt (S. 26—29): Jo 20, 17; Mt 28, 18f; Mk 16, 3 (nach cod. k) deuten auf einen ersten Aufstieg zum Vater in Verbindung mit der Auferstehung, indessen

Apg 1, 3 von der endgültigen Himmelfahrt spricht. Ferner handelt ein Abschnitt jetzt von der christlichen Taufe (42f), vom Brotbrechen (44f), vom Hl. Geist in der Apg (80—83), von der Handauflegung (83f), vom Christusbild der Apg (102—07), von Jakobus, dem Herrenbruder (117—19, Jakobus war keiner aus den Zwölfen), von der Heidenmission in der Urkirche (128—31) und von der Identität der Apg 15 und Gal 2, 1—10 behandelten Episode (S. 143—146). — Eine Änderung gegenüber der 1. Auflage zeigt sich darin, daß der Verf. die Freiheit des Lukas gegenüber seinem Stoff vielleicht doch etwas zu weit faßt. W. rechnet mit der Möglichkeit, daß sich Lukas bezüglich der zeitlichen Ansetzung des Theudas geirrt hat (S. 61), und daß die Überbringung der Antiochener Kollekte zu Unrecht dem Paulus zugeschrieben wird (112). Soweit derartige Irrtümer den Quellen des Lukas zur Last gelegt werden, wie W. im ersteren Fall vorschlägt, hat eine derartige Lösung von Schwierigkeiten nichts auf sich, da es sich dann um eine *citatio implicita* handelt. — Etwas schwach scheint mir die Antwort auf die Frage nach der Abfassungszeit der Apg unterbaut zu sein. Sie beruht ganz auf der Annahme, Lukas habe als Quelle Mk benützt, Mk sei nach 64 (dem Todesjahr des Petrus) geschrieben worden (vgl. dagegen die unerfindbare Notiz aus Clemens v. Alex. bei Eusebius, H. e. VI, 14, 5—7, und die tendenziöse Umgestaltung des gleichen Gedankens H. e. II, 15, 1f), also die Apg, weil nach Lk, gegen 70 n. Chr. Mit dieser Annahme verbindet sich der Verzicht, das abrupte Ende der Apg zu erklären. — Trotzdem es allenthalben verwendet wird, gefällt mir niemals das Wort „Zungenreden". Es steht nicht im Gegensatz zur Rede durch Gesten, und mit einem andern Körperteil redet man nicht; das Wort ist ein Unding. Daß in der Mystik eigentliche Sprachwunder nicht nachgewiesen worden sind, verschlägt für die in Apg und 1 Kor berichteten Ereignisse wenig, und das ablehnende Urteil eines Teils der Zuhörer am Pfingsttag — voll Spott und sichtlich aus dem Bestreben entstanden, den Eindruck des Wunders abzuschwächen — kann uns nicht ohne weiteres „den Weg zum richtigen Verständnis" des Phänomens weisen (S. 34). Zur Wahl des Matthias und der Sieben darf ich auf meine Ausführungen in ZkTh 71 (1949) 318ff und 74 (1952) 129ff hinweisen, zu der dem Barnabas und Saulus erteilten Handauflegung auf ZkTh 70 (1948) 25—33. Wenn Saulus schon die Taufe empfangen mußte, war wohl auch für seine sakramentale Ordination Raum; Barnabas gehörte weder zu den Sieben, noch hatte er vorher eine leitende Stelle inne, und von einer Ordination vor 13, 3 verlautet darum nirgends etwas. Vor allem aber ist zu fragen: Wie haben die ersten Leser der Apg 13, 3 aufgefaßt? und: gab es einen feststehenden Ritenkomplex, bestehend aus Fasten, Handauflegung und Gebet, nur um auf jemanden Gottes Segen für seine Aufgabe herabzuflehen? Ich meine, die Gründe für 13, 3 als sakramentale Machtübertragung wiegen die Gegengründe bei weitem auf. *G.*

Camillo M. Menchini O. S. M., Il Discorso di S. Stefano Protomartire nella Letteratura e Predicazione Cristiana primitiva. 8° (187 S.) Roma 1951. — Der Verf. möchte der Stephanusrede ihren Platz in der Entwicklung der Glaubensverkündigung anweisen. Ich fürchte, der Leser werde am Ende nicht viel besser unterrichtet sein als am Anfang; dagegen wird er auf Schritt und Tritt merken, wie ungewohnt dem Verf. die exegetischen Beweismittel sind. Wohl aber lernt er eine Reihe von neuen Namen kennen, die in der üblichen Literatur nicht auftauchen, z. B. Rempath, Loysy und Loysi, Schnekamburger und Hilghenfell. S. 20 Anm. 2 ist ein Zitat bis zur Unverständlichkeit entstellt. *G.*

Anton Freitag S. V. D., Paulus baut die Weltkirche. Ein Missionsbuch (St.-Gabrieler-Studien 11). 8° (VII u. 212 S.). Mödling b. Wien 1951, St. Gabriel. S 40.—, geb. S 48.—. — Nach einer Übersicht über die Anfänge des hl. Paulus und seiner Missionsarbeit stellt der Verf. Gedanken zusammen über dessen Missionsmethode, Missionspredigt, seine Organisation und Nacharbeit, sowie das religiös-sittliche Leben seiner Gemeinden. Das Buch zielt nicht auf Lösung

wissenschaftlicher Probleme ab, sondern ist eine recht dienliche Quelle für Material von Missionsvorträgen biblischer Art. Eine Einzelheit zu S. 151: Der Geschlechtstrieb sollte nicht der „unreine" Trieb genannt werden. *G.*

Fundamentaltheologie

August Brunner, Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung. Kl.-8° (233 S.). München 1951, Kösel. DM 8.50. — Daß sich im Denken katholischer Philosophen und Theologen der Gegenwart eine Wende zum Personalismus immer deutlicher abzeichnet, ist nicht zuletzt auch das Verdienst des Verf., der sich in diesem Buche der Phänomenologie des Glaubens zuwendet. Glaube enthüllt sich als eine vor anderen Erkenntnisweisen (man denke an die Naturwissenschaften) ausgezeichnete personale Erschließung, eine Erkenntnis, die weder auf der Subjekt- noch auf der Objektseite absehen kann von personalen Faktoren jenseits der platten Allgemeinheit, Notwendigkeit und Offenheit von „Sachen". Wenn man die Darlegungen B.s liest, wundert man sich, wie unsere herkömmlichen Erkenntnistheorien, insbesondere die sog. *analysis fidei*, trotz ihrer Bekanntheit mit den Begriffen, am psychologischen Kern der Sache vorbeisehen konnten und daher, um nur eine Folge zu nennen, für die Beziehungen zwischen Logik und Ethik im menschlichen Geistesleben keine überzeugende Erklärung fanden. Abstraktion wird immer und überall nötig bleiben, wo Wissenschaft getrieben wird; aber die Objekte werden mit steigendem Rang in den Stufen der *analogia entis* immer empfindlicher für willkürliche Trennungen: der Erkenntniserfolg des Teilungsprozesses wird in zunehmendem Maße von der Bedingung abhängig, daß die tragenden Sinnverbindungen der Teile mit dem Ganzen gewahrt bleiben. Da entdeckt man dann freilich, daß im personalen Leben eine noch intensivere Ganzheit bestimmend ist als im Vitalen überhaupt. Der Verf. zeigt, wie Freiheit und Denken im menschlichen Erkennen mit Notwendigkeit verwoben sind, wie Glaube und Erkennen einander durchdringen und durchdringen müssen. Er verwahrt sich mit Nachdruck dagegen, daß dieser Einschlag des Glaubens, also aus der Sphäre, in der sich freie Personen begegnen, vertrauen, hingeben, eine grundsätzliche Beeinträchtigung des Erkenntniswertes sei; denn er ist nicht irrational, es sei denn, man lege einen falschen (etwa Kants) Begriff von rational zugrunde. Das ganze Buch zielt darauf ab, dem Glauben seine umfassende Bedeutung und seinen geistigen Rang wiederzugeben, nachdem sowohl der volkstümliche wie der philosophische Sprachgebrauch beides zerredet hat. Es ist unmöglich, den sorgfältigen Analysen B.s hier im einzelnen zu folgen; die skizzierten Umrisse werden genügen, das Interesse jedes mit dem Problem vertrauten Lesers auf ein Buch zu lenken, das um seiner ebenso zuchtvollen wie lebendigen Geistigkeit willen Lob und Beachtung verdient.

H. Zeller S. J.

Georg Siegmund, Das Zeichen des Widerspruches. Kl.-8° (96 S.). Fulda 1952, Fuldaer Verlagsanstalt. Kart. DM 2.80. — Mit Recht sagt der Verf. im Geleitwort dieser kleinen, aber für den Apologeten und Seelsorger aufschlußreichen Schrift, daß die Entscheidung über die Stellung des Menschen zum Christentum meist schon im Bereich des Philosophischen fällt, und daß man an der Verantwortung nicht vorbeikommt, in den Weltanschauungen der Gegenwart auf den geistesgeschichtlichen Grund ihrer notorischen Unfruchtbarkeit und Verwirrung hinzuweisen. Als Psychologe und guter Kenner der Zeit ist der Verf. befähigt, uns die Konflikte zu erklären, in die man geriet und geraten mußte, wenn man, auf der Linie destruktiver Individualisierung (und darum auch Kollektivierung) fortschreitend, sich „neue" Gedanken über Gott, Christus, die Kirche und den Menschen machte. *Z.*

Alois Riedmann, Die Wahrheit über Christus. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich (Die Wahrheit des Christentums, Bd. II). 2. Aufl., 8° (XVI u. 393 S.). Freiburg 1952, Herder. DM 24.80. — Da schon ganz allgemein der Funke menschlicher Erkenntnis beim elementaren Vorgang des Vergleichens zu zünden pflegt, dürfen wir auch für die Erkenntnis Christi von dem in diesem Buch apologetisch verwerteten religionsgeschichtlichen Vergleich Licht erhoffen. Angefangen von der Qualität der historischen Berichte selbst über Jesu Person und Leben, bis zur Eigenart seines Werkes wird Zug um Zug mit den jeweils vorhandenen „Parallelen" verglichen. Laotse, Konfuzius, Zarathustra, Buddha, Mohammed, alte und neue Philosophen können dem wahren Erlöser nicht im Ernste ebenbürtig werden. Der Verf. ist weit entfernt, ihren sittenreinigenden, kultbildenden, geschichtsmächtigen Einfluß, wo er sich findet, zu verharmlosen; aber im Lichte der Offenbarungsgeschichte ist die religiöse Fruchtbarkeit, die ihnen eignet, ein Anteil und Abglanz von dem, was Gott in der Fülle Christi der Welt geschenkt hat. So steigt gerade aus dem Vergleich das Unvergleichliche deutlicher empor. — Dem Religionslehrer sowie dem suchenden Gebildeten bietet das Buch interessanten Stoff in reichem Detail und temperamentvoller Sprache. — Neuestens wäre hinzuweisen auf die Verzeichnung des Christusbildes bei Heinrich Ackermann, Jesus, seine Botschaft und deren Aufnahme im Abendland, Göttingen 1952, und auf das dreibändige, von Franz König herausgegebene religionsgeschichtliche Werk „Christus und die Religionen der Erde". Seite IX, letzte Zeile, muß es heißen: Léonce de Grandmaison (Jésus-Christ⁶, Paris 1928). *Z.*

Ludwig Kösters S. J., Die Kirche unseres Glaubens. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung. 4. Aufl. der „Großen Ausgabe", nach dem Tode des Verfassers besorgt von Johannes Beumer S. J. 8° (XI u. 232 S.). Freiburg 1952, Herder. DM 12.50. — Das Buch war in seinen ersten drei Auflagen (dazu zwei Auflagen der Volksausgabe) unter Theologen und Laien sehr geschätzt, weil es eine reiche Rüstkammer genau zitierten apologetischen Materials bot und in seiner Sprache eine kraftvolle und klare Haltung zum Ausdruck brachte. In den Jahren des Kirchenkampfes im „Dritten Reich" hat es vielen Gläubigen das geistige Rückgrat gestärkt. Der Inhalt gliedert sich folgendermaßen: nach einleitenden Ausführungen über den Akt des Glaubens und seine Gewißheit wird zuerst der von der gegenwärtigen Gegebenheit der Kirche ausgehende analytische oder regressive Weg eingeschlagen, dann der aus den historischen Quellen aufbauende synthetische oder progressive Weg, um zu der wissenschaftlich begründeten Erkenntnis zu gelangen, daß die römisch-katholische Kirche die wahre Kirche Christi ist. Darauf folgt in summarischer Weise eine Wesensschau der Kirche, um das Ergebnis auch dogmatisch abzurunden und zu vertiefen. Den Schluß des Buches bilden 70 Seiten Bibliographie, Belege und Ergänzungen, Register und patristische Zeittafel. Die vorliegende Neuauflage, besorgt vom Nachfolger des Verf. in St. Georgen (Frankfurt a. M.), weist nur geringfügige Änderungen auf: die Enzyklika „Mystici Corporis" (1943) wurde berücksichtigt, die bedeutendere Literatur bis 1951 nachgetragen; das Format ist handlicher geworden. Am Text selbst wurde so wenig wie möglich geändert. Unseres Erachtens hätte hier mehr geschehen sollen. Aus vielen Sätzen spricht doch eine für heutiges Empfinden zu naiv selbstsichere Rationalität. Die der Apologetik immanente Gefahr der Einebnung der „von oben" gegebenen Heilswirklichkeit auf Kategorien „von unten" ist nicht genug vermieden. Die Ausklammerung der Glaubensgeheimnisse hat ihre methodischen Vorteile, führt aber in große Verlegenheit, wenn die eigentlichen Sinnfragen sich erheben. Ein so mit dem Gesamtheil verbundenes Thema wie Glaube und Kirche darf nicht so ausschließlich „auf dem Kampffelde der Logik" und mit solcher Betonung als Berechtigungsfrage behandelt werden, so sehr es auch immer und überall wahr bleibt, daß diese gestellt und beantwortet werden muß. Es hat sich immer wieder gezeigt, daß

eine Antwort auf Sinnfragen viel Mühe im Berechtigungsnachweis erspart und daß umgekehrt zuviel logischer oder rhetorischer Aufwand des Beweisens psychologische Hemmungen erzeugt, die alle Mühe vergeblich machen. Der Mensch der Gegenwart will die eingestandene Verkettung aller vordergründigen Gewißheiten mit den unableitbaren Urgegebenheiten der Heilsordnung; er scheut sich nicht vor Dingen, die noch keine angemessene Begrifflichkeit gefunden haben; er empfindet es nicht als lästige Zumutung an seine Vernunft, seinen Lebenssinn von einer personalen Freiheit zu empfangen, sondern als Aufruf an sein Bestes, seine vom Rationalismus unterschätzte Hingabefähigkeit. Doch hier ist nicht der Ort, näher darauf einzugehen. Es lag dem Rez. nur daran, auf die im Fluß befindliche Wandlung des ekklesiologischen Interesses hinzuweisen und seinen Eindruck mitzuteilen, die Neuauflage des im übrigen wertvollen Buches gehe zu leicht daran vorbei, zumal der Titel, wie das Vorwort gesteht, mehr verspricht. *Z.*

Nicolaus Öry S. J., Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de notis Ecclesiae. Dissertatio ad lauream in Facult. Theol. Pont. Univ. Gregorianae. 8° (124 S.). Chieri 1952, Editrice Fiamma del S. Cuore. L 700.—. — Eine gründliche historisch-systematische Studie über die in der Gegenreformation entwickelte Lehre von den unterscheidenden Merkmalen der wahren Kirche Christi (*notae*) bei Kardinal Pázmány, dem bedeutendsten Theologen und Organisator des kirchlichen Lebens in Ungarn († 1637). Pázmány war der erste ungarisch schreibende Theologe; sein Stil erhob sich nicht selten zu schöpferischer Sprachgewalt. Seine Stärke lag, wie für seine Zeit zu erwarten ist, nicht in spekulativer Originalität, Straffheit des Gedankens und kritischem Sinn, sondern in der polemischen Geschicktheit und in der Fülle breit ausgeführter Argumentation. Immerhin zeigt er konstruktive Begabung und arbeitet in vielen Einzelheiten der späteren systematischen Apologetik vor. Der Verf. kann daher einige Fehlurteile korrigieren, die aus Unkenntnis der ungarischen Sprache in die Geschichte der Lehre von den *notae Ecclesiae* aufgenommen wurden. *Z.*

Theodor Steinbüchel, Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik. Siebzehn Vorlesungen aus dem Nachlaß herausgegeben von Anton Steinbüchel. 8° (252 S.). Düsseldorf 1952, Patmos-Verlag. DM 13.80. — Dieses Tübinger Kolleg St.s möchte die so vielfachem Mißverstehen ausgesetzte Mystik Eckeharts in vorsichtiger Interpretation unserer Zeit erschließen. Die unerläßliche Kenntnis der scholastischen Metaphysik und Theologie auf der einen Seite und historischer Sinn auf der andern befähigten St. dazu in hervorragender Weise. Scharf wird die Grenze gezogen zur Eckehartdeutung eines „nicht so sehr gott- als weltandächtigen, neuzeitlich-phantheistischen Gott- und Weltgefühls" (43). Auch das Ungenügen der nur philologischen Betrachtung wird herausgestellt, wenn auch die Bemühung um den genuinen Text am Anfang alles Redens über Eckehart stehen muß. Der Geist des schönen Buches, das jedoch reife Leser verlangt, wird deutlich in folgenden programmatischen Sätzen: „Wir können der germanistischen Philologie nur dadurch danken, daß wir ihrer Ehrfurcht vor dem Eckehart-Wort die andere vor dem Sinn dieses Wortes im Ganzen der Welt Meister Eckeharts unsererseits hinzufügen... Wo immer aber diese Aufgabe der Eckehart-Interpretation übernommen wird, da muß ... der Wille zum Mitdenken mit dem an dieses Denken höchste Anforderungen stellenden Denker Eckehart lebendig sein. Aber diesem Denken muß verbunden sein, was bei Eckehart ihm verbunden war, soll es ein Verstehen des Meisters erwirken: die Ehrfurcht vor dem christlichen Gott und der Menschenseele und zugleich die Freude dieses Mannes, der kein Finsterling war, an Gottes Kreatur" (47). *Z.*

Louis Bouyer, Newman. Sa vie, sa spiritualité. 8° (485 S. u. 4 Tafeln). Paris 1952, Editions du Cerf. Fr. 975. —. — Zahlreich sind die Biographien Newmans. Aber sie leiden alle unter den gleichen Mängeln: sie beschränken sich mit mehr oder minder großer Ausschließlichkeit auf die Schilderung entweder (mit Newmans eigener Apologia) seiner anglikanischen oder (mit Wilfrid Ward) seiner katholischen Epoche. Ferner fußen sie bezüglich der Briefe und Erinnerungen auf den Texteditionen Anne Mozleys, die sich beim Vergleich mit den im Oratorium von Birmingham befindlichen Originalen als höchst unkorrekt erweisen. Die vollständige und einwandfreie Newman-Biographie ist noch nicht geschrieben. Vorliegendes Buch des französischen Oratorianers will eine solche wenigstens „skizzieren" (9). Der Leser wird diesen bescheidenen Ausdruck des Verf. durch dessen geistvolle und sorgfältig dokumentierte Ausführungen bei weitem übertroffen finden. *Z.*

André V. Seumois O. M. I., Introduction à la Missiologie. 8° (XI u. 491 S.). Schöneck-Beckenried 1952, Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. sfr 26.—. — Katholische Missiologie ist eine noch junge Wissenschaft. Niemand wird leugnen, daß sie von drängender Aktualität ist, um aus dem oft beklagten Zustand des zusammenhanglosen Experimentierens herauszukommen. Niemand kann aber auch übersehen, daß in diesem Fach nicht einmal die üblichen Einleitungsfragen eine überzeugende Antwort gefunden haben. Hier setzt das vorliegende Buch ein und untersucht ausführlich den Begriff, die Methode der Missiologie, ferner deren Hilfswissenschaften, Geschichte und Wert. Erst wenn diese Dinge klar sind, kann zum systematischen Aufbau geschritten werden. Dieser wiederum wird der missionarischen Praxis zugute kommen, ihren Eifer erleuchten und Fehlschläge, Unsicherheit und Versagen der Führung nach Kräften vermindern. Die strenge Gliederung der Kapitel und der entworfenen Pläne mag dem Leser vielleicht etwas zu „scholastisch" vorkommen, aber der lebendig und kenntnisreich geschriebene Inhalt wird ihn bald damit versöhnen. Wir empfehlen die Beschäftigung mit diesen Orientierungsfragen in Sachen der Glaubensverbreitung nicht nur dem Fachmann der Missionskunde und dem praktischen Missionär, sondern allen Priestern; denn die Verantwortung apostolischer Sendung ist unteilbar. *Z.*

Eugen Rosenstock-Huessy, Heilkraft und Wahrheit. Konkordanz der politischen und der kosmischen Zeit. 8° (215 S.). Stuttgart o. J. (1952), Evangelischer Verlag. DM 13.—. — Viel geistreiche Wahrheit gegen die „Tranlampen der Wissenschaft"! Aber der Versuch, sowohl abzurechnen mit Aristoteles und Kant und Thomas, mit den Theologen und den „Ersatztheologen von heute und morgen" (Naturwissenschaftlern und Soziologen), als auch Christus und Paulus, katholisch und protestantisch mit dem „letzten Gelehrten" (Nietzsche) und Paracelsus in einer höheren Synthese zusammenzufassen, ist auch für den vom „Einbruch der Herzkraft umgeworfenen Verstand" eine zu schwierige Aufgabe. Nur einem Anthroposophen mag es gelingen, die Wahrheit in „fünf Hochzeiten zu erfahren". Andere werden zweifeln, ob es die Wahrheit sei. — So bedeutungsvoll der Ansatz ist, daß innere Anteilnahme für das Erfassen der Wirklichkeit entscheidend ist, so wenig halten wir das Buch für „heil"kräftig.
Fl. Schlagenhaufen S. J.

Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie. 9. Jahrgang. 1. Teil. 8° (80 S.). Münster 1952, Aschendorff. — Alle Freunde eines hochstehenden theologischen Gespräches zwischen den „Konfessionen" begrüßen das Wiedererscheinen der Catholica. Das Programm: die Fragen der andern als echte Fragen gelten zu lassen, so tiefer in das *depositum fidei* einzudringen und sie daraus zu beantworten, kann und wird auch die katholische Theologie und Seelsorge befruchten. — Gleich im ersten Teil wird, gelegentlich der Assumptadefinition, die Frage nach

dem Wesen der Tradition aufgeworfen und im Sinne französischer Theologen beantwortet: die lebendige, biologische Einheit (wie zwischen Same und Pflanze) garantiert für die Einheit der Lehre. Aber diese Erklärung kann wohl kaum als die der Dogmatisierungsbulle festgestellt werden (S. 11); sie hat auch ihre Schwierigkeiten. Daß die Blüte virtuell im Samen, im Lebensprinzip (das Dogma im offenbarenden Gott) enthalten ist, ist außer Debatte. Aber wie kommt eine Wahrheit, die nicht in einer schon geoffenbarten eingeschlossen ist (mag nun das Eingeschlossensein nur durch die vom Glaubenslicht erleuchtete Vernunft geschaut oder durch rationelle durchschlagende Beweise erkannt werden), ohne neue Offenbarung ins Bewußtsein des Leibes der Kirche? Gut, es gibt „gelebte" Wahrheiten, also unbewußt, aber das Leben wirklich beeinflussende Wahrheiten, etwa eine latente Staatstheorie, aus der die Staatspraxis fließt. Diese können jederzeit aus der Praxis abgeleitet und mit ihr weitergegeben werden, ohne daß man sich der Wahrheiten bewußt wäre. Ihr Insbewußtseintreten ist nichts wirklich Neues. Aber handelt es sich beim Assumptadogma um eine Wahrheit, die tatsächlich, wenn auch nicht reflex bewußt, das kirchliche Leben von der apostolischen Zeit an so geformt hat, daß es später daraus abgehoben werden konnte? Wenn nicht, ist dann durch die Einheit des Lebensprinzips die Unveränderlichkeit der Offenbarung gegeben? Die Frage nach dem *medium quo cognoscitivum* bleibt, wenn weder das kirchliche Leben noch ein Eingeschlossensein in geoffenbarten Wahrheiten noch eine neue Offenbarung in Betracht kommt. *Schl.*

Dogmatik und Dogmengeschichte

Die deutsche Thomas-Ausgabe. 8. Bd.: **Erhaltung und Regierung der Welt.** 8° (16 u. 664 S.). Graz 1951, Pustet (Heidelberg, Kerle). S 106.20. — Es ist kein Zweifel, daß der Wert einer deutschen Thomas-Ausgabe in der heutigen Zeit immer mehr erkannt wird. Jedes einzelne Bändchen, das erscheint, beweist, daß es unentbehrlich ist für den Anfänger und das sowohl wegen der Übertragung des lateinischen Textes ins Deutsche als auch insbesonders wegen der fast durchgängig wertvollen Kommentare, die überblicksmäßig die Hauptgedanken und deren innere Verbindung vorlegen; aber auch dem Fachtheologen vermag die deutsche Thomas-Ausgabe manche Anregung zu bieten. — In dem vorliegenden Bande, mit dem die vor 17 Jahren begonnene Übertragung der Prima pars der theologischen Summa den Abschluß findet, sind die Anmerkungen verfaßt von Hans André, dem anläßlich des 60. Geburtstages dieser Band gewidmet ist, und P. H. M. Christmann O. P., der Kommentar von P. A. Hoffmann O. P., P. B. M. Dietsche O. P. (Qu. 108 und 109) und H. André (Qu. 115 a. 2 und Anhang 1). Hingewiesen sei auf eine technische Neuerung, die mit diesem Bändchen eingeführt wurde: um eine Anhäufung von Fundstellenzitaten zu vermeiden, sind die Texte aus Augustinus und Boethius aus dem CSEL, so wie des Dionysius aus der Solesmeser-Ausgabe im Anhang verzeichnet (S. 620f). — Man wird es durchaus verstehen und billigen, daß das Thomas-Verständnis in einer Richtung geboten ist, wie es seit Jahrhunderten von der thomistischen Schule gesucht und vertreten wurde. Das war das gute Recht der Herausgeber. Ob aber dem wirklichen Verständnis des theologischen Grundanliegens des hl. Thomas nicht ein größerer Dienst geleistet wäre, wenn auch auf andere Interpretationen oder wenigstens deren Möglichkeit hingewiesen würde? Interpretationen, die sicher mit gleichem Rechte wissenschaftlich genannt werden können und, wenn wir von der Interpretation eines in einer bestimmten Zeit- und Kultursituation entstandenen Werkes sprechen, einen höheren Grad von Wissenschaftlichkeit beanspruchen können, weil sie die Gesetzlichkeit des Geschichtlichen in wesentlicher Weise berücksichtigen. Es ist darum mehr als auffällig, daß weder in diesem Bande noch in dem über die Schöpfung auf die Interpretation hingewiesen wird, wie sie J. Stufler S. J. in seinen verschiedenen

Artikeln dieser Zeitschrift und in mehreren Spezialwerken gegeben hat und die durch die Untersuchungen von H. Schwamm (Magistri Joannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina, 1930, und: Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern, 1934) und anderer historisch erhärtet wurden; Suarez, der seinen theologischen Disputationen immer den Text der Summa theologica des hl. Thomas und einen eigenen Kommentar vorausschickt, ist nicht ein einziges Mal angeführt. *F. Lakner S. J.*

Die deutsche Thomas-Ausgabe. 15. Bd.: **Glaube als Tugend.** 8° (31 u. 509 S.). Graz 1950, Pustet (Heidelberg, Kerle). S 71.40. — Lateinische Redaktion und Übersetzung (1—302) sind von Prof. Vierneisel (Heidelberg), Anmerkungen (303—330) und Kommentar (331—470) von P. Fridolin Utz O. P. (Freiburg, Schweiz), Einleitung und Verzeichnisse von P. H. M. Christmann O. P. (Walberberg) besorgt. Die Weitläufigkeit des Kommentars gegenüber dem fast verschwindenden Raum, den die Anmerkungen einnehmen, zeigt, welche Fortschritte gerade die Theologie des Glaubens seit Thomas gemacht hat und wie sehr verzweigt und geradezu verstrickt die Problematik in diesem Teil der Theologie geworden ist. Dadurch, daß in den Anmerkungen jeweils auf die Ausführungen im Kommentar hingewiesen ist, empfindet der Leser nicht so stark die Kürze dieses Teiles, der dem Anfänger gerade hier für das Verständnis des Thomastextes unentbehrlich ist. In Anmerkung [26] wird die Summa Sententiarum mit Grabmann (Geschichte der Theologie 1933, 36f) einem unbekannten Hugo Parisiensis zugeteilt; es wäre hier unbedingt hinzuweisen gewesen auf neuere Arbeiten, die mit mehr Recht Hugo von Mortagne (M. Chossat) oder mit noch größerer Wahrscheinlichkeit Otto von Lucca (H. Weisweiler) als Verfasser annehmen; siehe dazu Div. Thomas Frib. 21 (1943) 159. — Der Kommentar bietet im ersten Teil eine dem Aufbau der Summa folgende, mehr systematische Darstellung: das Wesen des Glaubens (Glaubensinhalt, Glaubensakt, Glaubenstugend: 340—404), die Geistesgaben (405—407), die Sünden gegen den Glauben (408—429), die Gebote des Glaubens (430); im zweiten Teil werden drei der neuzeitlichen Problematik zugehörende Fragen behandelt: die Reichweite und Gliederung des Glaubensgutes (431—437), die Lehre vom einschließenden Glauben (438—443), die Dogmenentwicklung (444—470). Der Kommentar ist einerseits eine gute Einführung in die Theologie des Glaubens nach ihrem heutigen Stand, andererseits aber geht er über eine solche weit hinaus, indem der Verf. vieles voraussetzt, was nur dem Fachtheologen bekannt ist und darum für einen Anfänger zu behandeln gewesen wäre, und wieder manches behandelt, was in das Gebiet der reinen theologischen Fachkontroverse gehört. So hätte der Verf. unbedingt eine Übersicht über die verschiedenen Theorien der Glaubensanalyse geben müssen, statt bloß undeutlich auf die eine oder andere Ansicht hinzuweisen; dann würden dem Leser Fragestellung und Lösung klarer werden. Es ist wohl richtig, wenn der Verf. sagt, daß die Ansicht vom kirchlichen Glauben (*fides ecclesiastica* im Gegensatz zum katholischen Glauben) in Thomas „kaum einen Gewährsmann" (444) habe; daß diese Ansicht aber ein „theologisches Monstrum" (469) sei, kann auf Grund dessen, was der Verf. ausführt, sicher nicht behauptet werden. Vielleicht darf doch gesagt werden, daß die Statuierung der *fides ecclesiastica* eher als ein theologisches Postulat aufzufassen ist, bis über die Frage nach dem „Wie" der Dogmenentwicklung mehr Klarheit gewonnen ist; denn erst dann kann die Möglichkeit der Reduktion des Glaubensmotives für den kirchlichen Glauben (die in der Offenbarung enthaltene Unfehlbarkeit der Kirche) auf das einzige Glaubensmotiv der göttlichen Autorität hinreichend einsichtig gemacht werden. — Abschließend sei noch bezüglich der Textredaktion bemerkt, daß auch die beiden neuen lateinischen Ausgaben der Summa theologica (Marietti 1948 mit dem Leoninatext und Garden City Press 1941 mit dem Pianatext) berücksichtigt sind. *L.*

Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstage. Hrsg. von Heinrich Ostlender (Beiträge zur Geschichte der Phil. und Theol. des Mittelalters, Supplementband IV). 8° (472 S. und 5 Bildtafeln). Münster i. W. 1952, Aschendorff. Kart. DM 30.—. — 23 gelehrte Beiträge zur Albertus-Forschung, die mit der kürzlich begonnenen Veröffentlichung der Editio Coloniensis in ein neues Stadium zu treten verspricht, sind hier zu einem gewichtigen Band vereinigt und dem verdienten Leiter des Kölner Albertus-Magnus-Instituts als Ehrengabe überreicht worden. Neben einem Erstdruck einer Vorlesung Alberts über den Bibelkanon finden wir sieben literarhistorische Arbeiten, eine geographische, zwei philosophische, zwei moraltheologische, acht dogmatische und zwei historische. Das Werk ist eine würdige Ergänzung der angesehenen Reihe der Baeumkerschen „Beiträge". *H. Zeller S. J.*

Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton, hrsg. von Artur Michael Landgraf (Beiträge z. Geschichte d. Phil. u. Theol. des Mittelalters, XXXVII 1). 8° (158 S.). Münster 1952, Aschendorff. DM 12.50. — In einer Handschrift der Biblioteca Nazionale in Neapel (Cod. lat. VII C 14) befindet sich u. a. eine Erklärung der Sentenzen des Petrus Lombardus, die am Wendepunkt von der Glosse zum Kommentar steht und vom Herausgeber bereits 1939 als ein Werk Stephan Langtons († 1228) erkannt und angezeigt worden ist. Im vorliegenden, durch die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft unterstützten Buch wird eine exakte Textedition geboten, die erste der Werke Langtons überhaupt. Leider kann sie sich nur auf eine einzige Handschrift stützen, so daß noch manche Fragen offenbleiben. Die Einleitung ist der Beschreibung der Handschrift und dem Nachweis der Autorschaft Langtons gewidmet. Ein Register gibt Auskunft über den im Kommentar behandelten Stoff. *Z.*

R. M. Martin O. P. und R. M. Gallet O. P., Oeuvres de Robert de Melun, Tome III: Sententie, vol. II (Spicilegium Sacrum Lovaniense 25). Gr.-8° (422 S.). Löwen 1952, Spicilegium Sacrum Lovaniense. — Dem selbstlosen Einsatz für die mittelalterliche Forschung, durch den sich die Löwener Theologen und in unserm Fall besonders zwei Dominikaner auszeichnen, ist es zu danken, daß ein neuer und zwar der dritte Tomus der Werke des Robert von Melun publiziert werden konnte. Er bringt die erste Fortsetzung der Sentenzen, ist als solcher als der zweite Band der Sentenzen zu zählen und enthält die Trinitätslehre Roberts. Die Trinitätslehre beginnt mit der *pars tercia* der Sentenzen und erstreckt sich bis zur *pars sexta* einschließlich. Ein annähernder Eindruck von der Fülle des Materials, das von Robert verarbeitet wurde, kann schon allein durch den Hinweis auf die Anzahl der Untertitel vermittelt werden. Es sind deren 375, die sich auf den vorliegenden Band aufteilen. — Der Druck ist vorbildlich und übersichtlich. Der kritische Apparat bringt die entscheidenden Varianten und stempelt das Buch zu einem echten Quellenwerk. Zu begrüßen sind die unter dem Seitentext angefügten Annotationen, in denen die von Robert beigebrachten Zitate lokalisiert sind und Anklänge an Autoren, von denen Robert abhängig ist oder die er bekämpft, mit genauer Stellenangabe versehen werden. Dadurch ist einem künftigen Bearbeiter der Lehre Roberts ein beträchtlicher Teil der Mühe abgenommen. Dem Band sind am Ende eine Reihe von Verzeichnissen beigegeben: 1. Liste der zitierten Manuskripte; 2. Liste der in den Annotationen zitierten Werke; 3. Liste der von Robert gebrauchten Zitate; 4. Liste der *auctoritates*, nach den Eingangsworten alphabetisch geordnet; 5. Verzeichnis der im vorliegenden Band enthaltenen Kapitel, und 6. ein alphabetisches Verzeichnis der Eigen- und Sachnamen. Alle, die sich mit der Erforschung der mittelalterlichen Theologie abgeben, werden den Herausgebern für ihre Mühe und Akribie Dank wissen. *E. Gutwenger S. J.*

Michael E. Williams, The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius (Analecta Gregoriana 56. Series Facultatis theol., Sectio B, n. 23). Gr.-8° (XV u. 130 S.). Rom 1951, Universitas Gregoriana. — Die moderne Forschung hat einerseits den großen Einfluß nachgewiesen, den Gilbert Porreta auf das mittelalterliche Geistesleben ausübte, anderseits hat sie versucht, ihn so weit als möglich vom Verdacht der ihm nachgesagten Häresien zu reinigen. Die vorliegende Schrift steht im Dienst des zweiten Anliegens, doch mit gewissen Einschränkungen. Sie will nicht rechtfertigen, sie möchte nur darstellen; sie will nicht die gesamte Theologie des Porretaners bringen, sondern nur einen Ausschnitt: die Trinitätslehre; sie will nicht aus dem Gesamtwerk schöpfen, sondern nur aus einem Teil desselben, aus den Boethiuskommentaren. Der Verf. bringt beachtliche Gründe vor, aus denen hervorgeht, daß die Berichterstatter des Reimser Konzils keine objektive Darstellung von der Lehre Gilberts bieten. An Hand von Texten wird nachgewiesen, daß Gilbert *Deus* und *divinitas* mitunter durchaus gleichsetzt. Außerdem wird gezeigt, daß das Ärgernis solcher Formulierungen wie *Deus est divinitate sua*, wobei Gilbert eine Distinktion zwischen Gott und Gottheit fordert, aus der Welt geschafft werden kann, wenn man sich an die dreifache Betrachtungsweise Gilberts, die natürliche, mathematische und theologische, erinnert und ihn nicht von vornherein auf eine bestimmte festlegt, die ihm vielleicht gar nicht in den Sinn kam. Dem Verf. ist es auch gelungen, eine Reihe von Texten ausfindig zu machen, die es nahelegen, daß sich der Porretaner für gewöhnlich gar nicht darum kümmerte, ob seinen gedanklichen Unterscheidungen ein Äquivalent in der Wirklichkeit entsprach. Jedenfalls wird man in Zukunft vorsichtig sein müssen, wenn man in definitiver Weise über die Trinitätslehre Gilberts sprechen will. — Die Anzahl der Druckfehler in der vorliegenden Abhandlung ist derart großzügig, daß sie schon humorvoll wirkt, womit nicht gesagt sein soll, daß diese Schönheitsfehler ausschließlich auf das Konto des Verf. zu setzen sind. *G.*

Matthias Premm, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. II. 8° (XII u. 570 S.). Wien 1952, Herder. S 130.50. — Diesem Band eignen die gleichen methodischen Vorzüge, wie dem ersten; vgl. diese Zeitschrift 73 (1951) 110. Besonders bemerkenswert ist, daß der Verf. im Anschluß an die Erlösungslehre (Christologie, Soteriologie, Mariologie) gleich die dogmatische Lehre von der Kirche als dem Mystischen Leib Christi darlegt. — In der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung neigt der Verf. zu der Ansicht, daß ohne den Sündenfall des Menschen der Sohn Gottes nicht Mensch geworden wäre. In der Mariologie vertritt er eine unmittelbare aktive Mitwirkung Marias am objektiven Erlösungswerk: im Verein mit Christus hat Maria *de congruo* für unsere Sünden gesühnt und uns die Erlösungsgnaden erworben. Eine eingehende Erörterung erfährt das Königtum Marias, das der Verf. als eigentliche Herrschermacht (im Verein mit Christus und in Abhängigkeit von ihm) auffaßt; ebenso die Herz-Mariä-Verehrung. *F. Dander S. J.*

Franciscus Dander S. J., Summarium Theologiae dogmaticae: De Deo Uno et Trino. 8° (60 S.). Innsbruck 1951, Rauch. S 15.—. — De Deo creante et elevante. 8° (58 S.). 1952. S 18.—. — De Matre-Socia Salvatoris. 8° (32 S.). 1952. S 7.80. — De Sacramentis Christi. I 8° (86 S.) 1950. S 18.—. — Zielsetzung und Methode sind die gleichen wie bei den früher erschienenen Faszikeln dieses Summariums; vgl. diese Zeitschrift 73 (1951) 110. Die Lehre von Gottes Vorsehung und vom Bittgebet hat ihren Platz am Schluß des Traktates *De Deo creante et elevante* gefunden. Leitidee für den Aufbau der Mariologie ist Marias Stellung im (objektiven und subjektiven) Erlösungswerk. *D.*

Mateo Febrer O. P., El concepto de persona y la union hipostatica (Biblioteca de Tomistas Españoles 13). 8° (380 S.). Valencia 1951, Editorial F. E. D. A. Pes. 48.—. — Der angesehene Professor des Generalstudiums der Dominikaner

in Valencia legt hier in einer umfangreichen Monographie die thomistische Lehre von der Person vor. Sein Werk zerfällt in zwei Hauptteile, von denen der erste die Metaphysik der Person bringt, während der zweite sich mit der Anwendung des philosophisch gewonnenen Personbegriffs auf die hypostatische Union beschäftigt. Als Darlegung des thomistischen Personbegriffs ist der erste Teil geradezu erschöpfend. Der Verf. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht und es muß in aller Ehrlichkeit zugestanden werden, daß manche in Schulbüchern als thomistisch kolportierte Ansichten hier ein neues Profil erhalten, wodurch sie *eo ipso* dem Zugriff der landläufigen Objektionen entzogen sind. Besonders sei aufmerksam gemacht auf die Abgrenzung von Individuum und Person, auf die Erklärung des Individuationsprinzips und die Rolle, die im Aufbau der Person von der Existenz übernommen wird. Nur ist zu bedauern, daß der gelehrte Verf. es nicht der Mühe wert erachtet hat, die modernen Bemühungen um die Gewinnung eines Personbegriffs zu diskutieren, um gelegentliche Neueinsichten in den thomistischen Standpunkt einzubauen. Es hätten m. E. die Versuche von Scheler, Guardini, August Brunner usw. nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Ein Studium dieser Männer hätte dem Buch einen vitaleren Atem verliehen und ihm einen Platz im Ringen um eine neue Anthropologie verschafft. — Im zweiten Teil wird vom Verf. die den Thomisten geläufige Lehre von der *existentia Verbi* als Seinsprinzip der Menschheit Christi vertreten. Trotz der vorzüglichen Logik, die sich auf jeder Seite bemerkbar macht, dürfte auf manche Frage die überzeugende Antwort noch ausstehen. Denn es ist noch immer nicht einzusehen, wie Christus seiner Menschheit nach ein Geschöpf sein kann, wenn deren Existenz die der zweiten göttlichen Person ist. Man sieht auch nicht ein, wie der göttliche Seinsakt von der menschlichen Wesenheit limitiert werden soll. Außerdem bleibt es unverständlich, wie in der thomistischen Konzeption, so grandios und geradlinig sie sein mag, grundsätzlich die Möglichkeit des Pantheismus ausgeschlossen ist. Wenn eine menschliche Natur göttliche Existenz besitzen kann, warum nicht eine ganze Welt? — Bei der Präzisierung des thomistischen Standpunktes in der Frage nach der *unio hypostatica*, der fortgesetzt mit Zitaten aus Thomas untermauert wird, hätten vielleicht jene Arbeiten erwähnt und richtiggestellt werden können, die auf sorgfältiger Textanalyse aufbauend dem hl. Thomas eine vom Thomismus verschiedene spekulative Auffassung von der hypostatischen Union zueignen.

E. Gutwenger S. J.

Rudolf Graber, Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren. 8° (223 S.). Würzburg 1951, Echter. Geb. DM 7.60. — Jeder Theologiestudierende und Seelsorger sollte sich vertraut machen mit der Lehre des *magisterium ordinarium* über Maria. Einen ausgezeichneten Dienst wird ihm dabei das vorliegende Buch leisten, das 23 päpstliche Kundgebungen aus den Jahren 1849—1950 in deutscher Übertragung und übersichtlicher Gliederung bietet. Seine Brauchbarkeit wird noch erhöht durch fünf Indices, namentlich den mariologisch-dogmatischen und den homiletischen Wegweiser.

F. Dander S. J.

Clément Dillenschneider C. SS. R., Le Mystère de la Corédemption Mariale. 8° (170 S.). Paris 1951, Vrin. — Zuerst setzt sich der Verf. kritisch auseinander mit den Beiträgen von F. Hürth, T. Gallus, H. M. Koester, O. Semmelroth, P. Rupprecht zur Mediatrixfrage. Sodann legt er seine eigene konstruktive Synthese vor. Die Tatsächlichkeit einer unmittelbaren aktiven Mitwirkung Marias beim objektiven Erlösungswerk findet D. bezeugt in einem starken Strom lebendiger theologischer Überlieferung, der in den letzten Jahrzehnten auch vom höchsten kirchlichen Lehramt sichtlich begünstigt worden ist. Das Wesen der Miterlöserschaft deutet D. als *corredemptio per modum communionis seu adhaesionis:* Als „Braut" in dem messianischen Bund ist die Menschenfamilie,

bzw. die Kirche, berufen zu einer Teilnahme am objektiven Erlösungswerk. Solche Teilnahme ist aber nur zu verwirklichen, sofern die Kirche durch eine geeignete Einzelpersönlichkeit repräsentiert und gewissermaßen antizipiert wird. Diese Persönlichkeit ist nun Maria, das Urbild der Kirche. Ihre Teilnahme am Erlösungsopfer beschränkt sich keineswegs auf bloße Entgegennahme der Erlösungsfrucht für die Kirche; vielmehr hat Maria in ihrem gläubigen Eingehen in das objektive Ostergeheimnis auch die bräutliche Kirche mit diesem Heilsgeheimnis in Verbindung gesetzt. Marias Verdienst besteht nach D. nicht in einer erlösenden Tat, einem Mitverdienen der Erlösungsgnade, sondern vielmehr in der von Gott im Hinblick auf unser Heil gewollten und angenommenen *communio*; es ist ein *meritum sociale sui generis*, wodurch Maria die ganze Kirche disponiert hat zum Empfang der durch Christus allein *de condigno* verdienten Erlösungsgnade. *D.*

Juniperus B. Carol O. F. M., De Corredemptione Beatae Virginis Mariae (Franciscan Institute Publications, Theology ser. 1). Gr.-8° (643 S.). Vatican 1950. — Schon seit einigen Jahrzehnten konzentriert sich das Interesse nicht bloß der Kreise, die eine betont marianische Frömmigkeit pflegen, sondern auch der theologischen Wissenschaft auf die Frage von der Miterlöserschaft Mariens. Die bis jetzt erschienene Literatur ist fast unüberschbar, der Verf. spricht von nahezu 3000 Arbeiten auf diesem Gebiete. Es ist eine von allen heute zugegebene Selbstverständlichkeit, daß die Antwort nicht von einem mariologischen Apriorismus her gegeben werden kann; es geht letztlich um die Entscheidung, ob eine Anteilnahme Mariens am objektiven Erlösungswerk, die eine Miterlöserschaft im strengen Sinne besagt, Tatsache ist oder nicht. Gewiß kann auch die reine Möglichkeit zur Erörterung stehen und die theologische Wissenschaft muß sich auch damit beschäftigen. Aber der eigentliche Kernpunkt der ganzen Frage ist, ob es sich hier um eine Tatsache der Heilsordnung dreht; da aber die Realisierung dieser Tatsache von Gott, dem Veranstalter der Heilsordnung, allein abhängt, so können wir nur durch die Offenbarung Kenntnis davon haben. Es wäre gewiß denkbar, daß Gott die Miterlöserschaft Mariens nicht geoffenbart hätte, daß aber der menschliche Geist sie aus anderen Wahrheiten aus eigener Kraft mit Notwendigkeit folgern würde (theologische Konklusion); wir sprechen in diesem Falle von einer virtuellen Offenbarung. Wenn man die Auffassung vertritt, die Miterlöserschaft Mariens sei in sich geoffenbart, so muß damit nicht eine ausdrückliche Offenbarung gemeint sein, sonst wäre ja eine so ausgedehnte Kontroverse, wie sie wirklich besteht, gar nicht möglich. Es geht um eine bloß einschließliche Offenbarung, wie sie auch bei der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel vorlag. Gibt man eine solche einschlußweise Offenbarung zu, so erhebt sich die Frage, in welcher anderen Wahrheit die Lehre enthalten ist. Es ist die Frage, die der Verf. in dem Einleitungskapitel (57—70) unter dem Titel: *De fundamento proximo Corredemptionis B. M.* — das *remotum* ist zweifellos die Gottesmutterschaft! — behandelt. Er findet dieses Fundament in dem *principium retroversionis-consortii* (Scheeben spricht im gleichen Sinn von der „bräutlichen Mittätigkeit" Mariens, bräutlich freilich im konkret-historischen Sinne verstanden), wofür er mit allem Recht auf die patristischen Ideen von der „zweiten Eva" und der „Rekapitulation" hinweisen kann — die Erlösung als Gegenbild des Sündenfalles, Gegenbild in materieller und formaler Hinsicht. Es ist auch das ohneweiters zuzugeben, daß der Gedanke des *consortium* (= *adiutorium, socia Redemptoris*) sicher ein zuverlässiges Element in dem Begriffskomplex der Miterlöserschaft ist, der ja schon bei der Entscheidung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt Mariens eine ausschlaggebende, vom kirchlichen Lehramt selbst anerkannte Rolle gespielt hat. — Man muß die Sachlichkeit des Verf. anerkennen, die ihn zugeben läßt, daß mit der Annahme des *fundamentum proximum* die

Miterlöserschaft Mariens noch keineswegs feststeht; mit jener Annahme sei lediglich festgestellt, daß die Möglichkeit einer Miterlöserschaft Mariens nicht von der Hand zu weisen ist. In der vorliegenden Arbeit setzt Carol sich zum Ziel, zu zeigen, daß der Schritt von der Möglichkeit zur Tatsächlichkeit, theologisch gesehen, gemacht werden kann und muß, weil er von Gott gemacht worden ist. Der Verf. will nicht mehr und nicht weniger beweisen als das, daß die Väter (125—150), die Theologen (des Mittelalters: 151—198; des 17.—19. Jh.: 198—480), die Bischöfe (539—619), ja die Päpste selbst (509—538) aus dem genannten Prinzip die Miterlöserschaft Marias im Vollsinn dieses Begriffes folgern und sich dafür auf die Offenbarung berufen. Es kann bei dieser Besprechung nicht darum gehen, die einzelnen gesammelten Zeugnisse kritisch zu überprüfen — das ist bereits in verschiedenen Monographien geschehen oder muß noch geschehen. Wir müssen dahingestellt sein lassen, ob es dem Verf. gelungen ist, die von P. Lennerz wiederholt geäußerten Bedenken methodologischer Natur (über die Reichweite der Textinterpretation) zu zerstreuen. Wir bezweifeln es. Der Verf. behauptet, die Ursache der Ablehnung der Lehre von der Miterlöserschaft Marias von Seiten P. Lennerz sei ausschließlich das Vorurteil, daß diese Lehre der Einzigkeit der Erlösungstat Christi widerspräche (497); das ist aber durchaus nicht der Fall. Der Wissenschaftscharakter der Theologie fordert es, daß die Schlußfolgerungen nicht bloß zulässig, sondern daß sie notwendig sind — Allgemeinheit und Notwendigkeit waren von jeher die entscheidenden Noten aller Wissenschaftlichkeit. Es ist sicher zuzugeben, daß es nicht wenige Zeugnisse gibt, die klar von einer nicht bloß mittelbaren Mitwirkung Marias am Erlösungswerk sprechen. Aber selbst wenn eine unmittelbare Mittätigkeit Marias zugestanden wird, so ist darüber noch nichts ausgemacht, was Marias Mitwirkung eigentlich verursacht: ob die Erlösung selbst oder, wie nicht wenige neuere Autoren sagen, eher eine Wirkung, die auf der Ebene der subjektiven Erlösung liegt; das ist durchaus vereinbar mit der Behauptung mancher Theologen, Maria habe in einzigartiger Weise bei der Erlösungstat Christi mitgewirkt — selbst wenn sie von einem ausschließlichen Privileg der Gottesmutter sprechen —, wobei sie nicht bloß an die Art und Weise ihrer Mitwirkung, sondern auch an die Wirkung denken; die Wirkung läge in diesem Fall z. B. darin, daß Maria verdient hat, die universale Gnadenvermittlerin des Neuen Bundes zu sein. Es ist mit solchen Einwendungen und abweichenden Auffassungen nicht notwendig die Lehre selbst in Frage gestellt, sondern nur gesagt, daß die wissenschaftlichen Beweise bis jetzt noch nicht mit jener Stringenz erbracht sind, wie es erforderlich wäre. *F. Lakner S. J.*

Maria. Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir S.J. Tome II. Gr.-8° (1007 S.). Paris 1952, Beauchesne. — Bei der Besprechung des ersten Bandes dieses Sammelwerkes, ZkTh 73 (1951) 113, wurde bereits auf seine Eigenart und seine Bedeutung im allgemeinen hingewiesen. Der zweite Band enthält Beiträge über „Maria in der Literatur und Kunst" (5. Buch: 17—540) und „Studien zur Geschichte des Marienkultes und der marianischen Frömmigkeit" (6. Buch: 541—1004). Im ersten Teil werden Arbeiten über die französische, deutsche, englische, spanische, ungarische, italienische, niederländische, portugiesische, rumänische, französisch-kanadische, kolumbische Literatur vorgelegt; die drei letzten Arbeiten dieses Abschnittes werden besonderes Interesse finden: „Maria in der gregorianischen Liturgie", ein „Entwurf zu einer Geschichte der marianischen Musik" und die „marianischen Ikonentypen in der byzantinischen Kunst". Der zweite Teil ist noch nicht vollendet; er behandelt im vorliegenden Band die Zeit vom klassischen Mittelalter bis zur Schule Bérulles, und zwar in der Weise, daß das Marienbild der verschiedenen Ordensfamilien dargeboten wird: so das der Benediktiner, Zisterzienser (nach dem hl. Bernhard: 568—574; 583—613), Karthäuser, Augustiner, Prämonstratenser,

Merzedarier, Dominikaner, Franziskaner, Karmeliten, Kreuzorden, Jesuiten (ein eigener Artikel ist über die Mariologie des Suarez eingeschoben: 975—990). Außerdem wird noch eine Arbeit über die Mariologie Gersons (863—882) und die des hl. Franz von Sales (991—1004) vorgelegt. Wie schon aus der vorstehenden Übersicht hervorgeht, ist nicht so sehr auf die geschichtliche Vollständigkeit als vielmehr darauf Bedacht genommen, die Hauptthemen der katholischen Mariologie aus den literarischen Quellen zu erheben. Es ist bemerkenswert, daß dabei die Verfasser im allgemeinen nicht der Gefahr eines gewissen Apriorismus verfallen sind, indem sie die Quellen bereits unter bestimmten thematischen Rücksichten bearbeiteten; vielfach handelt es sich ja auch nicht um neue, selbständige Forschungen, sondern eher um zusammenhängende Darstellungen aus bereits vorliegenden Spezialforschungen. Es ist darum wertvoll, daß jedem Artikel eine recht ausführliche und gute Literaturübersicht beigegeben ist. *L.*

Thomas J. Fitzgerald, De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis (Dissertat. ad lauream 17). 8° (141 S.). Mundelein (Ill.) 1949, Seminarium S. Mariae ad Lacum. — Wie in vielen anderen Fragen berufen sich auch in der Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes die Verfechter entgegengesetzter Meinungen auf den hl. Thomas; deshalb unternimmt es der Verf., die Berechtigung bzw. Nichtberechtigung einer solchen Berufung zu untersuchen; dadurch hofft er, zur Lösung des fraglichen Problems selbst etwas beitragen zu können. Während die eine Auffassung, die als die des Vasquez bezeichnet wird — nach einer neueren Arbeit von Leo D. Sulivan S. J., Justification and the Inhabitation of the Holy Ghost, 1940, zu Unrecht, — und die heute in P. Galtier ihren Hauptvertreter hat, die Einwohnung als eine übernatürlich-ontologische und zugleich intentionale Gegenwart charakterisiert, sieht die andere, auf Suarez und Johannes v. hl. Thomas zurückgehende, heute von A. Gardeil verfochtene Ansicht in der intentionalen Gegenwart allein das entscheidende Moment der Einwohnung. Der Verf. selbst zeigt auf Grund einer methodisch durchaus zuverlässigen Textkritik und Textvergleichung und mit Hilfe einer klaren systematischen Sichtung des Lehrgehaltes, daß Thomas unbedingt der ersten Meinung zuzuzählen sei. — Der Verf. erwähnt zwar M. de la Taille, freilich nur in einer Anmerkung (S. 3 Anm. 6), lehnt aber ohne weitere Untersuchung seine Auffassung aus einem zweifachen Grund ab: erstens weil der Begriff der „actuation" ungewohnt und schwankend sei und seine Zulässigkeit von der Hypostatischen Union her zu beurteilen wäre, vor allem aber zweitens, was ganz entscheidend ist — vom Verf. aber nicht in diesem Zusammenhang gesagt ist —, weil eine Lösung des Einwohnungsproblems von der formalen Ursächlichkeit her von vornherein als mit der Bestimmung des Trientner Konzils, daß die geschaffene Gnade die *unica causa formalis* der Rechtfertigung nennt, unvereinbar auszuschließen ist. Durch dieses Vorurteil verschließt sich der Verf. natürlich alle Möglichkeit einer Interpretation, wenigstens gewisser Texte des hl. Thomas, in dieser Richtung; vielleicht hätte die Arbeit in diesem Fall eine bedeutendere Ausbeute ergeben. Sicher aber ist anzuerkennen, daß der Verf. den Nachweis geführt hat, durch welchen klargestellt ist, daß der hl. Thomas das übernatürlich-ontologische Moment als für die Einwohnung des Hl. Geistes unentbehrlich betrachtet. (Weiteres zu dieser Ansicht s. ZkTh 72 [1950] 116.) *L.*

Thaddäus Soiron O. F. M., Die Kirche als der Leib Christi, nach der Lehre des hl. Paulus exegetisch, systematisch und in der theologischen wie praktischen Bedeutung dargestellt. 8° (240 S.). Düsseldorf 1951, Patmos-Verlag. DM 10.80. — Das Buch wollte ursprünglich ein Beitrag sein zur Kontroverse deutscher katholischer Theologen über die dogmatische Bedeutung der Corpus-Christi-mysticum-Idee für die Ekklesiologie. Obwohl es aber um ca. 10 Jahre verspätet in Druck kommt, hat es doch seinen Wert nicht eingebüßt, denn die inzwischen erschienene Enzyklika, „Mystici corporis" hat seine Grundposition bestätigt und

die eingeschlagene Deutungsrichtung ermutigt. Allerdings spürt man in manchen Einzelheiten, so in der Stellung der Fragen und der etwas unscharfen Ausdrucksweise des systematischen Teils, die Zeitbedingtheit der Darstellung. Der Rückblick auf die historische Entfaltung der Leib-Christi-Theologie dürfte u. E. nicht mit vier Stichproben (Augustin, Ambrosius, Bonaventura, Thomas) zufrieden sein, denn gerade das reiche patristische Material, dem man heute mehr Aufmerksamkeit schenkt, wäre für die systematische Auswertung lehrreich. Der Schwerpunkt des Buches liegt in der 120 Seiten einnehmenden Erklärung der paulinischen Stellen zur Leib-Christi-Lehre, die sich zumeist an Wikenhauser anschließt. Mit Recht macht S. darauf aufmerksam, „wie wenig eine Ekklesiologie ohne Christologie möglich ist" (S. 213 Anm. 85), und gibt damit ein Prinzip an, von dem noch fruchtbare Erkenntnisse erwartet werden dürfen. Vielleicht gelingt es von daher, und damit überhaupt aus dem größeren Zusammenhang der allgemeinen Heilsstruktur, in das umstrittene Verhältnis von Bild und Sache einige Klarheit zu bringen, wenigstens in dem Sinne, daß man mit größerer Festigkeit die mit dem Beiwort „mystisch" in Schutz genommenen Offenbarungsgegebenheiten festhält, deren Komplexität (Sichtbares und Unsichtbares zugleich umfassend und sich selbst durch Verwirklichungsstufen verschiedener Sichtbarkeit hindurch zeichenhaft darstellend) nicht auf die gewöhnlichen soziologischen oder gar naturwissenschaftlichen Kategorien gebracht werden kann und darf. — Auf S. 46 lies: 29. Juni 1896 (nicht Juli); auf S. 52 und 238 lies: Arnold (nicht Arnoldi). *H. Zeller S. J.*

Paul Galtier, Aux origines du sacrement de pénitence (Analecta Gregoriana 54). 8° (XI u. 221 S.). Rom 1951, Universitas Gregoriana. — Diese Arbeit behandelt Bußlehre und Bußpraxis nach dem Neuen Testament und im Apostolischen Zeitalter bis zum Beginn des 3. Jahrhunderts. Nach einem einleitenden Kapitel über die Sündennachlassung vor Christus, hauptsächlich bei den Juden (worin auch kurz auf die Lehre bei Philo und auf die Exkommunikationspraxis in der Synagoge eingegangen wird), behandelt das zweite Kapitel die Einsetzung einer Sündenvergebung durch Christus, die von der in der Taufe verschieden ist. Das dritte Kapitel befaßt sich mit der Bußlehre in den Schriften der Apostel. Das vierte bespricht die Bußpraxis im 2. Jahrhundert nach der Lehre der Apostolischen Väter und den spärlichen Einzelheiten, die aus der Geschichte über bestimmte Büßer überliefert sind. Das fünfte Kapitel ist der Bußlehre der Didascalia Apostolorum gewidmet. Ein Anhang beschäftigt sich mit der Abfassungszeit der Didascalia (= RHE 42 [1947] 315—351). Schon aus dieser kurzen Inhaltsangabe ergibt sich die Wichtigkeit des Themas. Wir haben noch immer nicht genug der Untersuchungen gerade über die erste Zeit des kirchlichen Bußinstituts und zumal über seine biblische Grundlage. In der Schrift Galtiers sind zu diesem Thema nützliche Beiträge geliefert. So z. B. über die Frage, ob die Bußhandauflegung schon in die Zeit der Apostel zurückreicht (1 Tim 5, 22). Was die Exegese von Mt 16 und 18, Jo 20 angeht, so möchte uns scheinen, daß sie eindringlicher sein könnte und dann auch ergiebiger wäre.

K. Rahner S. J.

John F. Fahey, The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie (Dissertationes ad lauream 22). 8° (176 S.). Mundelein (Ill.) 1951, Seminary. — Seit der „Eucharistielehre der Vorscholastik" von J. Geiselmann hatte man der Auffassung des Ratramnus von der Realpräsenz nicht weiter nachgespürt, ja es machte den Eindruck, als ob der bisherige Befund als endgültig anzusehen wäre. Nun hat ein amerikanischer Dissertant aus dem Seminar Saint Mary of the Lake es unternommen, die Frage nach der Lehre des Ratramnus von neuem aufzurollen und ist in seiner Untersuchung zu überraschenden Ergebnissen gekommen. Ratramnus war es darum zu tun, eine kapharnaitische Auffassung der Eucharistie und Kommunion auszuschließen. Er unterschied zwischen dem ge-

schichtlichen (d. h. dem aus der Jungfrau geborenen) Herrenleib und der Eucharistie. Er wollte hierin ebenso Schüler des hl. Augustinus sein wie Gottschalk und Rabanus Maurus. Die genannte Unterscheidung war nicht nur eine scheinbare. Denn Ratramnus billigte dem geschichtlichen Körper Christi keine unkörperliche Seinsweise zu, sondern sah in der Eucharistie Wirkungen, wie sie nur einem geistigen Wesen eignen. Schon Augustinus hatte, wenn auch nicht so ausgesprochen, nach derselben Richtung tendiert. Es handelte sich dabei um den paradoxen Versuch, sowohl den eucharistischen Realismus als auch die Unterscheidung von Eucharistie und geschichtlichem Herrenleib beizubehalten. Die spekulative Wurzel, aus der dieser Versuch entsprang, lag im Platonismus. Schon Augustinus hatte bei der systematischen Bearbeitung der Eucharistielehre unter Zuhilfenahme der Begriffe *sacramentum* und *res* darauf hingewiesen, daß *sacramentum* der irdischen Erscheinungsform, die *res* aber der platonischen Idee entspreche. Aus diesem Grunde war es möglich zu behaupten, Christus sei in der Eucharistie gegenwärtig *ad modum ideae*. Im Hinblick auf die platonische Vorstellungswelt ist es verständlich, daß Ratramnus sowohl an der Realpräsenz als auch an der Unterscheidung von historischem Herrenleib und eucharistischem Christus festhalten konnte. — Dem Verf. dürfte es als erstem gelungen sein, den philosophischen Schlüssel zum Verständnis der sonderbaren Positionen des Ratramnus entdeckt zu haben. *E. Gutwenger S. J.*

John P. O'Connell, The Eschatology of Saint Jerome (Dissertationes ad lauream 16). 8° (199 S.). Mundelein (Ill.) 1948, Seminary. — Dankenswert ist, daß der Verf. unter gründlicher Beiziehung des gesamten Schrifttums des hl. Hieronymus dessen Eschatologie monographisch zusammenfaßt. Daß es zu keinen wichtigen Neueinsichten gekommen ist, liegt nicht am Verf., sondern an Hieronymus, der nun einmal Exeget und nicht theologischer Denker war. Wenn man von Besonderheiten in der eschatologischen Lehre des Heiligen sprechen darf, so sind es die folgenden: 1. Mit dem allgemeinen Gericht beginnt ein Wandel in den Strafen des Sünders. Vorher, also zwischen Tod und allgemeinem Gericht haben die Strafen den Charakter von *prooemia*. 2. Die *visio beatifica* ist ein weniger wichtiges Konstitutiv der Himmelsfreude. Wichtiger scheinen nach Hieronymus die Ruhe, der Friede und die Freiheit von Sorge zu sein, die alle insgesamt antithetisch zu den Bedingungen des christlichen Kampfes auf Erden konzipiert sind. Daneben bildet das Zusammensein mit Christus einen wichtigen Bestandteil der Himmelsfreude. 3. Gegen Jovinian verteidigt Hieronymus eine Verschiedenheit der Seligkeitsgrade, die nach den Verdiensten bemessen werden. In der Erklärung bleibt Hieronymus bildlich (z. B.: *Alia est enim gloria solis, alia lunae, alia stellarum*). Zum Schluß werden die Fragen behandelt, ob Hieronymus ein Anhänger der origenistischen Apokatastasis gewesen sei oder die Ansicht der *misericordes* geteilt habe, daß die zur Hölle verdammten Christen von der göttlichen Barmherzigkeit eines Tages ins Heil geführt werden. Auf die erste Frage stellt der Verf. fest, Hieronymus habe nach dem Jahre 393 die Apokatastasis ausdrücklich verworfen, vorher aber habe er sie lediglich als die Lehre des Origenes angeführt, ohne jemals eine Billigung ausgesprochen zu haben. Auf die zweite Frage, ob Hieronymus der Partei der *misericordes* angehört habe, muß die Antwort in der Schwebe bleiben, da sich aus den überkommenen Werken weder ein positives noch ein negatives Urteil mit Sicherheit ergibt. *G.*

Josef Pieper, Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation. Kl.-8° (192 S.). München 1950, Kösel. DM 6.80. — „Ohne die Voraussetzung des Rückgriffs auf offenbarte Wahrheit kann man nicht nur nicht in Wahrheit über Geschichte philosophieren, man vermag ohne das im Raum der wirklichen Geschichte nicht zu leben" (S. 176). So führen die Fragen nach Sinn und Ende der Geschichte den Verf. wie von selbst in den Raum der Offenbarung, in dem wir über den eigentlichen Richtungssinn und die möglichen Umschwünge des

Geschehens belehrt werden. Die christliche Einstellung zur Zukunft der Welt liegt über dem naiven Gegensatz von Optimismus und Pessimismus, von Fortschrittsdünkel und Katastrophenpsychose. Der Verf. beleuchtet das grundsätzlich und philosophiegeschichtlich. Das Kapitel über den Antichrist dürfte erhitzte Phantasten heilsam ernüchtern. Die Schlußworte ermahnen den Leser, die Schöpfungswirklichkeit um ihrer Endlichkeit willen nicht weniger ernst zu nehmen. *H. Zeller S. J.*

John Henry Newman, Der Antichrist nach der Lehre der Väter. Deutsch von Theodor Haecker. Mit einem Nachwort herausgegeben von Werner Becker. Kl.-8° (132 S.). München 1951, Kösel. — Newman hat in der Stellungnahme zur Wiederkunft Christi und deren Vorzeichen ein Kriterium echter Christlichkeit und rechten Geschichtsverständnisses gesehen. Von hier aus hat er manche Gewissensfrage an die christlichen Gemeinschaften gestellt, die heute nichts an Aktualität verloren hat. Die hier erstmals dem deutschen Leser gebotene Abhandlung über „die patristische Ansicht vom Antichrist" ist als eine Zusammenfassung von vier Adventspredigten des Jahres 1835 (10 Jahre vor seiner Konversion) im Rahmen der „Traktate" 1838 veröffentlicht worden. Die apokalyptischen Kriegsjahre 1942—43 haben Theodor Haecker bewogen, uns die Übersetzung zu schenken. Das Nachwort gibt den Zusammenhang mit der Gedankenentwicklung im Leben und Werk des Verfassers. *Z.*

Jean Daniélou, Das Geheimnis vom Kommen des Herrn. 8° (205 S.). Frankfurt a. M. 1951, Jos. Knecht. — Der Verf. geht hier der Frage nach, mit welchem Recht das Christentum den nichtchristlichen Religionen gegenüber den Anspruch erheben kann, die allein gültige Religion zu sein. Da sich auch in nichtchristlichen Bekenntnissen viel Wahrheit findet und man zugleich zugeben muß, daß die Menschen auch außerhalb des Christentums gerettet werden können, gewinnt diese Frage an Bedeutung. D. beantwortet sie zunächst in allgemeiner Weise, indem er mit den Kirchenvätern die Auffassung vertritt, daß der Logos auch schon in den vorchristlichen Religionen am Werke war, so daß sich diese zum Christentum verhalten wie Vorbereitung und Erfüllung. Daraus erklären sich alle oft so verblüffenden Gemeinsamkeiten (D. weist vor allem auf den Sakramentalismus hin; 67ff): es ergibt sich daraus aber auch für die nichtchristlichen Religionen die Notwendigkeit abzutreten, nachdem die Vollendung kam. Aus der mangelnden Bereitschaft dazu entstanden erst (abgesehen von verschiedenen Depravierungen, auf die D. freilich nicht näher eingeht und im Rahmen seiner Themenstellung auch nicht näher eingehen konnte) die eigentlichen Gegensätze zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen. Neben diesen allgemeinen Ausführungen zeigt D. durch einen historischen Überblick über die Heilsgeschichte auch noch in sehr konkreter Weise, wie sehr das Christentum von Anfang an ein „Völkermysterium" gewesen ist. Dabei reißt er Perspektiven auf, die nicht nur für ein tieferes Verständnis der Hl. Schrift, sondern auch für eine richtige Zeit- und Geschichtsauffassung überaus fruchtbar sind.

W. Croce S. J.

P. Johann Stufler †

Am 28. August 1952 ist P. Johann Stufler im Noviziatshaus der österreichischen Jesuitenprovinz zu St. Andrä fromm im Herrn verschieden. Geboren am 3. Februar 1865 in Hirnstetten (Bayern), studierte er am Gymnasium und am Priesterseminar zu Eichstätt, wo er 1889 zum Priester geweiht wurde. Nach kurzer seelsorglicher Tätigkeit in der Heimatdiözese trat er am 1. Juni 1892 in die österreichische Provinz der Gesellschaft Jesu ein. Ein Jahr Noviziat, zwei Jahre, die der Erziehungsarbeit am ungarischen Gymnasium zu Kalocsa gewidmet waren, zwei Jahre Philosophie in Preßburg und fünf Jahre Theologie vergingen, bis er an der Alma Mater Oenipontana promoviert und seine Habilitation im Jahre 1903 erledigt hatte. Nach der dritten Probation am Freinberg-Linz taucht sodann im Wintersemester 1904/5 zum erstenmal der Name Stufler im Vorlesungsverzeichnis der Innsbrucker Universität auf. Stufler begann mit Vorlesungen aus Kritik und Ontologie; 1908 erhielt er die Lehrkanzel für Dogmatik, die er bis zum Jahre 1937 verwaltete, wo er in den wohlverdienten Ruhestand trat. Als das nationalsozialistische Regime 1938/39 nicht nur die theologische Fakultät unterdrückte, sondern auch die Häuser der Jesuiten in Innsbruck beschlagnahmte, fand P. Stufler bei einer Familie Unterkunft. Von 1947 an verbrachte er als greiser und beliebter Nestor noch einige Jahre im wiedererrichteten Jesuitenkolleg. Ein unglücklicher Sturz, der ihn zum Invaliden machte, zwang ihn endlich, sorgfältiger Pflege halber sich ins Noviziatshaus zurückzuziehen, wo er seine letzten Lebensjahre verbrachte.

Die literarische Tätigkeit Stuflers läßt sich in drei Hauptgruppen einteilen, die mit folgenden Stichworten gekennzeichnet sind: der ewige Tod; die Bußpraxis in den ersten christlichen Jahrhunderten; Thomas und die Konkurslehre.

Die erste Reihe von Veröffentlichungen wurde im Kampf gegen Schell ausgelöst, der die kirchliche Eschatologie zu gefährden schien. Im Jahre 1903 erschien Stuflers Werk „Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod", Innsbruck 1903 (430 S.). Ihm folgten zwei Broschüren: „Die Verteidigung Schells durch Prof. Kiefl", Innsbruck 1904 (59 S.), und „Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit und ihr Verhältnis zur Lehre des hl. Thomas von Aquin", Innsbruck 1905 (73 S.). Neben den genannten eigenständigen Publikationen erschienen mehrere kleine Beiträge und folgende größere Abhandlungen: „Die Verstocktheit der Verdammten": ZkTh 27 (1903) 249ff; „Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott": ZkTh 30 (1906) 385ff. 625ff.

Ein anderes Interessengebiet, auf dem Stufler anregend und — für die damalige Zeit — bahnbrechend mitwirkte, betraf die Bußpraxis in den ersten christlichen Jahrhunderten. Abgesehen von Analekten und wichtigen Rezensionen sind die Forschungsergebnisse Stuflers in folgenden Artikeln niedergelegt: „Die Sündenvergebung bei Origenes": ZkTh 31 (1907) 193ff; „Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus": ZkTh 31 (1907) 433ff; „Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung": ZkTh 31 (1907) 577ff: „Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus": ZkTh 32 (1908) 1ff; „Die Sündenvergebung bei Irenäus": ZkTh 32 (1908) 488ff: „Einige Bemerkungen zur Bußlehre Cyprians": ZkTh 33 (1909) 232ff.

Mit der Abhandlung „Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über die virtus instrumentalis": ZkTh 42 (1918) 719ff, schlägt St. ein neues Thema an, das ihn in der Folgezeit eindringlichst beschäftigen und ihm seinen theologischen Weltruf eintragen sollte. In zwei selbständigen Werken hat er auf Grund seiner hervorragenden Thomaskenntnis die Konkurslehre des Heiligen entwickelt: Divi Aquinatis doctrina de Deo operante, Innsbruck 1923 (423 S.); Gott der erste Beweger aller Dinge (Philosophie und Grenzwissenschaften, hrsg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie VI, 3/4), Innsbruck 1936 (183 S.).

Um diese Bücher ranken sich eine beträchtliche Anzahl von Beiträgen und größeren Abhandlungen. Von den letzteren seien hier vermerkt: „Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit": ZkTh 44 (1920) 177ff. 321ff. 477ff; „Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas": ZkTh 47 (1923) 1ff. 161ff; „Der hl. Thomas und das Axiom: Omne, quod movetur, ab alio movetur": ZkTh 47 (1923) 369ff; „Der erste Artikel der Quaestio disputata de caritate des hl. Thomas": ZkTh 48 (1924) 407ff; „Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem hl. Thomas": ZkTh 49 (1925) 62ff. 186ff; „Die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe": ZkTh 61 (1937) 323ff. Während der angedeuteten Zeitspanne veröffentlichte Stufler noch mehrere Einzeluntersuchungen, die der Erforschung des Johannes von Neapel, des Petrus Olivi und des Durandus von St. Pourçain gewidmet sind. Bekannt ist, daß er keine mangelhafte Kritik an seiner Forschung unwidersprochen ließ. So finden wir ihn häufig in der offenen Feldschlacht, wo er sich gegen seine Angreifer erfolgreich zur Wehr setzte.

Noch sind einige Arbeiten zu erwähnen, die sich in die gezeichneten Gruppen nicht einordnen lassen, sondern Kinder des augenblicklichen Einfalls sind. Viel Beachtung fand die ins Englische übersetzte Abhandlung „Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung": ZkTh 41 (1917) 656ff. Außerdem sind noch die Artikel über den Glaubensakt zu erwähnen: „Der Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens": ZkTh (1924) 1ff; „Zur Analyse des Glaubensaktes": ZkTh 66 (1942) 183ff.

P. Stufler war ein stiller und emsiger Arbeiter, dessen literarische Tätigkeit sich durch Gehalt und bleibenden Wert auszeichnet. Bei seiner geraden, nüchternen Art konnte es ihm zum Rätsel werden, wie andere an bewiesenen Tatsachen vorbeigehen oder sie im Interesse einer tradierten Schulmeinung negieren konnten. Aus den letzten Wochen vor seinem Tode wird ein Wort berichtet, das ihn nicht übel kennzeichnet; in seinem trockenen Humor habe er bemerkt: „Eigentlich ist meine ganze Arbeit umsonst gewesen; die Thomisten schreiben noch immer." Daß die Thomisten noch immer schreiben und ihr System schützen, das sich durch Geschlossenheit und ehrwürdiges Alter auszeichnet, ist begreiflich. Trotzdem war die Sorge Stuflers überflüssig. Sein Beitrag zur Thomasinterpretation wird ebenso unvergessen bleiben wie derjenige zur Bußgeschichte, und zumal seine Schüler, die in ihm den fesselnden Lehrer und verstehenden Freund verehren, werden sein geistiges Erbe zu schätzen wissen.

BÜCHEREINLAUF

Alfaro J., S. J., Lo natural y lo sobrenatural. Estudio historico desde s. Tomas hasta Cayetano (1274—1534) (Consejo Superior de Investigaciones cientificas). Gr.-8° (422 S.) Madrid 1952. Instituto „Francisco Suarez".

Aristoteles, Die Lehrschriften, hrsg., übertragen u. erläutert von *P. Gohlke:* Topik. 8° (364 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 12.—.

Augustinus, Heilige Jungfräulichkeit. Übertragen u. erläutert von *I. M. Dietz O.E.S.A.* 8° (XIII u. 84 S.) Würzburg 1952, Augustinus-Verl. DM 5.40.

Brunner A., Eine neue Schöpfung. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens. 8° (216 S.) Paderborn 1952, Schöningh. DM 7.80.

Colligere Fragmenta. Festschrift A. Dold zum 70. Geburtstag. Hrsg. von *Bonifatius Fischer* u. *V. Fiala.* (Texte u. Arbeiten 1/2. Beiheft). 4° (XX u. 295 S.) Beuron 1952, Kunstverl. DM 28.—.

Dander F., S. J., Summarium tractatus dogmatici. De matre-socia Salvatoris. 8° (32 S.) Innsbruck 1952, Rauch.

Dobbelstein H., Psychiatrie u. Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Seelsorger u. ihre Hilfskräfte. 8° (V u. 165 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 6.80.

Dold A., Das Sakramentar im Schabcodex M 12 sup. der Bibl. Ambrosiana hrsg. u. bearb. Mit 4 Schrifttafeln (Texte u. Arbeiten I 43). 8° (VIII, 48 u. 63 S.) Beuron 1952, Kunstverl.

Dupont J., O.S.B., *Σὺν Χριστῷ.* L'union avec le Christ suivant s. Paul I.: „Avec le Christ" dans la vie future. 8° (221 S.) Paris 1952, Desclée de Brouwer. fFr. 1200.—.

Einheitslieder, Die, der österreichischen Bistümer. Authentische Gesamtausgabe. 12° (XXXV u. 164 S.) Salzburg 1952, Institutum Liturgicum (Erzabtei St. Peter). S 10.30.

Engelbert O., Das Leben des hl. Franziskus. 8° (324 S.) Speyer 1952, Pilger-Verl. DM 12.45.

Fahey J. F., The eucharistic teaching of Ratramn of Corbie. Diss. ad lauream 22). 8° (176 S.) Mundelein (Ill.) 1952, S. Mary of the Lake Seminary.

Faßbinder H., Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus. Eine Darstellung katholischen Glaubens und Lebens. 8° (359 S.) Trier 1952, Paulinus-Verl. DM 11.20.

Gawronski V., Staatsgewalt und Volkswohlfahrt. 8° (103 S.) Bern 1949, Francke. sFr 4.80.

Grill S., O. Cist., Lexicon syriaco-latinum in Novum Testamentum, Lief. 1. (Heiligenkreuzer Studien 9). 8° (23 S.) Wien 1952, Mechitaristen. S 16.—.

Henze C. M., C.SS.R., Quatridium exercitiorum spiritualium pro sacerdotibus de oratione dominica aliisque argumentis. 8° (170 S.) Roma 1952, Centro Editoriale Redentorista (Via Merulana 31). L 300.—.

Hörmann K., Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma u. Sitte bei den apostolischen Vätern. 8° (348 S.) Wien 1952, Herold. S 64.—.

Jansen-Cron H., Ehe und Familie durch Christus. 8° (63 S.) Heidelberg 1952, Kerle. DM 2.40.

Koep L., Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache (Theophaneia 8). Gr.-8° (VIII u. 128 S., 2 Tfl.) Bonn 1952, Hanstein. DM 12.50.

Kornfeld W., Studien zum Heiligkeitsgesetz (Lev 17—26). 8° (158 S.) Wien 1952, Herder. S 68.80.

Lexikon des katholischen Lebens. Hrsg. von Erzb. *W. Rauch* unter Schriftleitung von *W. Hommes.* Mit 16 Bildseiten u. 8 schematischen Übersichten. Gr.-8° (XVI S. u. 1354 Sp.) Freiburg 1952, Herder. DM 42.—.

Lorenzin P., O.F.M., Mariologia Jacobi a Voragine O. P. (Bibliotheca Mariana medii aevi 6). 8° (VII u. 200 S.) Romae 1951, Academia Mariana (Via Merulana 124).

Lumbreras P., O. P., Praelectiones scholasticae in secundam partem D. Thomae III.: De habitibus et virtutibus in communi (1ª 2ae 49—70). 8° (XIV u. 281 S.) Romae 1950, Angelicum (Salita del Grillo 1).

Meister R., Die Orakelsprüche im St. Galler Palimpsestcodex 908 (die sog. „Sortes Sangallenses"). Erläuterungen. (Österr. Akad. der Wiss.,

Philos.-histor. Kl., Sitzber. 225, 5). 8° (169 S.) Wien 1951, Rohrer.

Monchanin J. — Le Saux H., S. J., An Indian benedictine Ashram. 8° (88 S.) Tiruchirapalli, India, 1951, St. Joseph's Industrial School Press.

Newman J. H., Der Traum des Gerontius. Übertr. u. eingel. von *Th. Haecker* (Zeugen des Wortes). 3. Aufl. 12° (47 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 2.80.

Niedermeyer A., Handbuch der speziellen Pastoralmedizin VI.: Sterben und Tod. 8° (XII u. 387 S.) Wien 1952, Herder. S 114.80.

Paciorkowski R., Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna (Warszawskie Studia teologiczne 23). 8° (XIX u. 111 S.) Poznan 1952, Pallotinum.

Paulus-Kalender 1953. Wandkalender mit Kunstbild u. Tagestext. Freiburg/Schw. 1952, Paulus-Verl. sFr 2.80.

Peters F. J., Liturgische Feiern des St. Cassiusstiftes in Bonn. Gr.-8° (104 S.) Essen 1952, Ruhrländ. Verl.-Ges. DM 8.75.

Rast M., Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre (Mensch, Welt, Gott 6). 8° (V u. 211 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 12.—.

Reinhold H. A., Speaking of liturgical architecture. 8° (32 S.) Notre Dame (Indiana) 1952, University. $ 1.—.

Rest W., Die Schule deiner Kinder. Ein Büchlein für Väter und Mütter (Ruf an die Familie 6). Kl.-8° (124 S.) Recklinghausen 1952, Paulus-Verl. DM 2.80.

Ringel E., Der Selbstmord, Abschluß einer krankhaften psychischen Entwicklung. Mit Tabellen (Wiener Beiträge zur Neurologie u. Psychiatrie 3). 8° (235 S.) Wien 1952, Maudrich. S 100.—.

Roos H., S. J., Die modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter (Beiträge z. Gesch. der Philos. u. Theol. des M.-A. 37, 2). 8° (167 S.) Münster 1952, Aschendorff. DM 11.—

Schmit J. P., Geschichte des gregorianischen Choralgesanges. 8° (152 S.) Trier 1952, Paulinusverl. DM 7.50.

Steger K., Im Banne des Kommunismus. Ein Werkbuch über Idee und Gefahr des Kommunismus. 8° (360 S.) Luzern 1952, Rex-Verl. Geb. sFr 16.—.

Stöger A., „Ich aber sage euch". Die Bergpredigt lebendig gemacht. Kl.-8° (138 S.) München 1952, Pfeiffer. DM 2.80.

Strangfeld G. J., S. J., Das Dankgebet der Kirche. Lateinische Präfationen des christlichen Altertums. 2., verb. Aufl. (Zeugen des Wortes). 12° (VIII u. 95 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 2.80.

Theologische Fragen der Gegenwart. Festgabe hrsg. u. dargeboten aus Anlaß des goldenen Priesterjubiläums Sr. Em. Kard. Dr. Th. Innitzer, von der Kath. Theol. Fakultät der Universität Wien. 8° (224 S.) Wien 1952, Domverl. S 42.—.

Weingartner J., Im Hochstift. 8° (215 S.) Innsbruck 1952, Rauch. S 39.—.

Winterswyl L. A., Gebete der Urkirche. Ausgewählt und übertragen (Zeugen des Wortes). 2. Aufl. 12° (79 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 2.80.

Berichtigung. Der Titel des in Heft 3, S. 380 bezeichneten Werkes von A. Krempel lautet richtig: La doctrine de la relation chez s. Thomas.

REGISTER ZUM JAHRGANG 74 (1952)

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. — r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder angezeigt.

Acken, B. van r 363
Adventmessen, Die A. des römischen Missale in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Abh. *Croce* 277
Aebi M. r 90
Ambroise de Milan r 371
Anciaux P. r 119
Aristoteles r 101
Attività della Santa Sede nel 1950 r 244
Aubert R. r 473

Bacht H. r 248
Balthasar, H. U. v. r 246
Bauer J. B., Kl. B.: Die Früchtesegnung in Hippolyts Kirchenordnung 71
Baur J. r 373
Becker K. r 368
Becker O. r 118
Bernanos G. r 246
Bertalanffy, L. v. r 359
Bertholet A. r 242
Beumer J., Abh.: Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschritts 205.
Bibellexikon r 237
Biblia sacra: Hester et Job r 240
Biser E. r 115
Bopp L. r 362
Botte B. r 371
Bouyer L. r 490
Brinkmann B. r 368
Brinktrine J. r 114
Broderick J. r 125
Brugger W. r 353
Brunner A. r 487
Bulst W., Abh.: Israel als 'Signum elevatum in nationes' 167; Neuersch. 242
Bußlehre, Die B. des hl. Cyprian von Karthago, Abh. *K. Rahner* 257. 381

Carol J. r 496
Carrozzini A. r 241
Catholica r 490
Christliche Besinnung r 368
Congar Y. r 367
Coreth E., Rez. *Zürcher* 480; Neuersch. 109f
Cotter A. r 114
Croce W., Abh.: Die Adventmessen des römischen Missale in ihrer geschichtlichen Entwicklung 277; Neuersch. 369. 372. 501

Daffara M. r 116
Dander Fr. Neuersch. 115f. 494f; r 494
Daniélou J. r 370. 501
Darquennes A. r 243
Davitt Th. r 113
de Lubac H. r 109
Denifle H. S. r 250
Deutsche Thomasausgabe r 491
de Vries J., Neuersch. 254. r 352
de Vries W. r 244
Dillenschneider C. r 495
di Napoli J. r 102
Dogmenfortschritt, Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des D., Abh. *Beumer* 205
Dolch H. r 104
Driesch H. r 107
Dürig W. r 372
du Manoir H. r 497

Eberle A. r 254
Eckhardt M. r 376
Eichmann E. r 122. 373
Eickhoff A. r 112
Encyclique „Humani generis" r 114
'En Feścha, Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von E. F., Abh. *Schubert* 1
Erni R. r 115

Facchini T. r 244
Fahey J. r 499
Febrer M. r 494
Féjer J. r 356
Fernandez-Truyols A. 484
Fischel W. r 106
Fitzgerald Th. r 498
Freising J. r 360
Freitag A. r 486
Friedrichs P. r 125
Früchtesegnung, Die F. in Hippolyts Kirchenordnung, Kl. B. *Bauer* 71
Füglister R. r 362
Fundamentum, Das manichäische F. in einem Sakramentar der frühen Karolingerzeit, Abh. *Stegmüller* 450

Gaechter P., Abh.: Die Sieben 129; Rez. *Geiselmann* 476, *Rückstuhl* 97, *Schäfer* 474; Neuersch. 484ff
Gagern, Fr. v. r 366
Gajard J. r 374
Gallet R. M. r 493
Galtier P. r 499
Gamberoni J. r 123
Geiselmann J. r 476
Gerads J. r 369
Gindele C. r 375
Gohlke P. r 101
Gommenginger A., Neuersch. 122ff
Gora St. r 103
Graber R. r 495
Grass N. r 126
Grazioli A. r 363
Grente G. r 378
Grillmeier A. r 248
Guardini R. r 368
Guillet J. r 237
Gutwenger E., Abh.: Die sakramentale Einheit zwischen Christus und den eucharistischen Gestalten 318; Rez. *Lais* 95, *Landgraf* 478; Neuersch. 114. 121. 493ff. 499f; r 352

Gutzwiller R., Neuersch. 378; r 378

Haag H. r 237
Hamann J. G. r 246
Hammer J. r 378
Hartmann A. r 114
Hartmann N. r 92. 357
Hauret Ch. r 238
Hermelink H. r 252
Hessen J. r 352
Heuser A. r 366
Hodgson L. r 246
Hofbauer J., Neuersch. 236ff

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete r 484
Israel als ‚Signum elevatum in nationes', Abh. *Bulst* 167

Jone H. r 122
Jung P., Abh.: Das paulinische Vokabular in Gal 3, 6—14: 439
Jungmann J. A., Neuersch. 249. 362f. 366ff. 370f. 373f

Kahlefeld H. r 368
Kampf um die Schule r 125
Kampmann Th. r 366
Keller E. r 369
Keller J. r 364
Kirche und Synagoge im Barnabasbrief, Kl. B. *Oesterreicher-Thieme* 63
Klauser Th. r 374
Kloppenburg B. r 119
König Fr. r 241
Köster H. r 227
Kösters L. r 488
Konzil von Chalkedon r 248
Krueger A. r 121
Kuhaupt H. r 365
Kuhn O. r 361
Kurter E. r 253

Lais H. r 95
Lakner Fr., Rez. *Parente* 339; Neuersch. 116f. 378. 491f. 496f
Landgraf A. M. r 478. 493
Lentner L. r 113
Lenz J. r 108
Leonardi P. r 360
Lexicon Athanasianum r 248
Leys R. r 117
Lotz J. r 352
Lubac, H. de r 109
Ludwig J. r 485

Maaß F., Neuersch. 252ff
Mahieu H. r 377
Manoir, H. du r 497
Maria r 497
Marquardt G. r 108
Martini R. M. r 493
Masi R. r 356
Masure E. r 121
May E. r 104
Mayer A. r 369
Mélanges J. de Ghellinck r 247
Menchini C. M. r 486
Messerschmid F. r 368
Metzinger A. r 236
Miller J., Rez. *Niedermeyer* 348; Neuersch. 363ff
Miscellanea Biblica et Orientalia r 236
Möller J. r 109
Morán J. G. r 354
Mouroux J. r 246
Müller A. r 249
Müller-Armack A. r 110f
Müller G. r 248
Müssener H. r 123

Nadler J. r 246
Napoli, J. di r 102
Naumann V., Neuersch. 101. 376f
Nédoncelle M. r 245
Neuheuser B. r 369
Newman J. H. r 501
Nickel E. r 356
Niedermeyer A. r 348
Nolte M. r 245
Not und Auftrag der Verkündigung r 369

O'Connell J. r 500
Ostervigil. War die altchristliche O. eine ununterbrochene Feier?, Kl. B. *Vorgrimler* 464
Ostlender H. r 493
Oepke A. r 242
Öry N. r 493
Oesterreicher J., Kl. B.: Um Kirche und Synagoge im Barnabasbrief 63

Pan E. r 369
Paniker R. r 355
Parente P. r 339
Pauspertl K., Neuersch. 367
Pera C. r 101
Peter M. r 368
Pfahler G. r 365
Pieper J. r 500
Plenk H. r 358
Pohl H., Rez. *Hartmann* 92; Neuersch. 104ff. 352ff. 374ff
Portmann A. r 360. 365
Premm M. r 494

Quartaroli A. r 358
Quasten J. r 369
Quatember M. r 364

Rahner Hugo, Neuersch. 247ff
Rahner Karl, Abh.: Die Bußlehre des hl. Cyprian von Karthago 257. 381; Rez. *Köster* 227; Neuersch. 117ff. 499
Remy G. r 239
Rétif L. r 367
Riedmann A. r 488
Riedmatten, H. de r 247
Rintelen Fr. J. von r 107
Ritter G. r 111
Rituale Romanum r 375
Rosenstock-Huessy E. r 490
Ruckstuhl E. r 97

Sakramentale Einheit zwischen Christus und den eucharistischen Gestalten, Abh. *Gutwenger* 318
Santeler J., Rez. *Achi* 90; Neuersch. 102f. 107f. 352f
Schäfer K. r 474
Schasching J., Neuersch. 111ff
Schierse F., Neuersch. 251

Schilling O. r 239
Schlagenhaufen Fl., Rez. *Aubert* 473; Neuersch. 241 f. 490 f
Schmidt H. r 353
Schnabel Fr. r 254
Schneider R. 246
Schreiber G. r 251
Schrödinger E. r 357
Schubert K., Abh.: Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Feścha 1
Schubert-Soldern R. r 105
Sekten, Die jüdischen und judenchristlichen S. im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Feścha 1
Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton r 493
Seumois A. r 490
Sieben, Die S., Abh. *Gaechter* 129
Siebers G. r 357
Siegmund G. r 106. 487
Sittliche, Die s. Ordnung der Völkergemeinschaft r 114
Smalley B. r 484
Smith J. r 123
Soiron Th. r 498
Solzbacher J. r 366
Spiazzi R. r 101
Sub tuum praesidium, Kl. B. *Stegmüller* 76
Stegmüller O., Abh.: Das manichäische Fundamentum in einem Sakramentar der frühen Karolingerzeit 450; Kl. B.: Sub tuum praesidium 76
Stein E. r 376
Steinbüchel Th. r 252. 361. 489
Steinheimer M. r 371
Stommel E. r 372
Streller J. r 353
Studia Albertina r 493
Stufler J. † 502

Thalhammer D., Rez. *Thils* 83
Thieme K., Kl. B.: Um Kirche und Synagoge im Barnabasbrief 63
Thils G. r 83. 116
Thomas Aquin. r 101
Thomassin L. r 374
Troll W. r 105

Umberg J. B., Neuersch. 375

Van der Meer F. r 249
Vokabular, Das paulinische V. in Gal 3, 6—14, Abh. *Jung* 439
Völkergemeinschaft, Die sittliche Ordnung der V. r 114
Volk H. r 365
Vom christlichen Mysterium r 369
Vona C. r 247
Vorgrimler H., Abh.: War die altchristliche Ostervigil eine ununterbrochene Feier? 464
Vries, J. de, Neuersch. 254. r 352
Vries, W. de r 244

Watkin E. r 354
Weltkonzil von Trient r 251
Welty E. r 112
Wichterich R. r 253
Wikenhauser A. r 485
Williams M. E. 494
Wojnar M. r 124
Zeller H., Neuersch. 243 ff. 487 ff. 493. 498. 500 f
Zenkowsky B. r 117
Zürcher J. r 480
Zwettler A. r 243